Obras del Dr. D. Jaime Balmes, Pbro.

EDICIÓN ECONÓMICA.

CURSO

DE

FILOSOFÍA ELEMENTAL



METAFÍSICA

OCTAVA EDICIÓN.

IMPRENTA BARCELONESA

Calle de las Tapias, núm. 4.

1892.

ESTÉTICA.

NOCIONES PRELIMINARES.

Entiendo por Estética la ciencia que trata de la sensibilidad.

No se la debe incluir en la Ideología pura, supuesto que las sensaciones y las ideas son objetos diferentes. Empiezo por ella la Metafísica, porque los fenómenos de la sensibilidad son los primeros que se ofrecen al examinar las funciones de la vida animal y el desarrollo del espíritu.

La Metafísica debe principiar por el estudio de nuestra alma; no porque ésta sea el origen de las cosas, sino porque es nuestro único punto de partida. Hay regiones más altas, donde el observatorio estaría mejor; pero nos es preciso contentarnos con el que se nos ha dado. Para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros; los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones, el incorpóreo por las ideas; ambas son fenómenos del alma, y por éstos debemos empezar.

La *distinción entre lo que hay en estos fenómenos* de subjetivo y de objetivo encierra la mayor parte de la filosofía: con lo subjetivo conocemos el *yo*, ó el alma; con el objetivo el *no yo*, ó lo que no es el alma; y el *yo* y el *no yo* juntos encierran todo cuanto existe y puede existir; pues que no hay medio entre el *yo* y el *no yo* ó entre el *sí* y el *no*. Estas expresiones, aunque algo extrañas, son ahora de un uso bastante general; cada época tiene su gusto, y la filosofía de nuestro siglo vuelve á la costumbre de emplear términos técnicos. Esto da precisión, pero expone á la obscuridad; como quiera, es necesario tener noticia de la moda aunque no se la quiera seguir.

La naturaleza del alma la conocemos, no inmediata é intuitivamente, sino por medio del discurso; pues que sólo se nos manifiesta por los fenómenos que experimentamos en nuestro interior. Por cuya razón, para llegar á dicho conocimiento, el punto de partida debe ser la observación y análisis de estos fenómenos. Los que se ofrecen primero son los del orden sensible, ya porque su naturaleza los pone más al alcance de la generalidad; ya porque en ellos principian á desenvolverse las facultades del alma desde que empezamos á vivir; ya también porque son condiciones necesarias para el desarrollo de la actividad intelectual.

CAPÍTULO PRIMERO.

Necesidad, objeto y condiciones de la sensibilidad externa.

1. Unido el espíritu humano á una porción de materia organizada, que como materia, está sujeta á las leyes generales del mundo corpóreo, y como organizada, se halla bajo las condiciones impuestas á la conservación y desarrollo de la vida, necesitaba el hombre medios para percibir las alteraciones que afectaban su organización, y para ponerse en comunicación con los cuerpos que le rodean. Sin esto le era imposible atender á sus necesidades; las funciones de la vida se habrían ejercido mal; los individuos y la especie hubieran perecido. Estos medios son los cinco sentidos, con los cuales el hombre puede buscar lo saludable y evitar lo dañoso, combinando sus relaciones con los seres externos, de la manera conveniente para la propia conservación y la de la especie. Imaginémonos un viviente sin sentido: cuando se mueva se estrellará en los objetos que encuentre al paso; caerá en los precipicios; no se apartará de los cuerpos que se dirijan sobre él, y será aplastado; no podrá buscar los alimentos necesarios á su conservación, y morirá de hambre; si se le ofrece por casualidad algún manjar, tragará indistintamente lo saludable y lo venenoso, lo susceptible de digestión como las materias indisolubles; en tal conjunto de circunstancias es inevitable su pronta destrucción. Así es que los vegetales están pegados á la tierra, la cual provee á la conservación é incremento de los mismos, como una madre cuida de los hijos tiernos ó imbéciles.

2. Pero á más de esta necesidad que podríamos llamar animal, y que es común al hombre con los brutos, nuestro espíritu había menester de los sentidos para un objeto más

importante, cual era el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales; pues que prescindiendo por ahora de las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia, es cierto, y en ello convienen todos los filósofos, que el ejercicio de los sentidos es una condición indispensable para el desarrollo de las facultades superiores, ora se mire á la sensibilidad como un verdadero germen de los actos del orden intelectual, ora se la considere como una simple ocasión, á la que no se atribuya el carácter de causa.

3. De esto se infiere que los sentidos nos han sido dados con dos objetos: 1.° atender á las necesidades del cuerpo; 2.° desarrollar las facultades superiores del espíritu.

4. Sensación es la afección que experimentamos á consecuencia de una impresión orgánica. No hay necesidad de que la impresión dimane inmediatamente de una causa distinta de nuestro cuerpo: la simple alteración de los órganos por el ejercicio de sus funciones respectivas, nos puede causar verdaderas sensaciones, independientemente de las impresiones que nos vienen de fuera.

Los sentidos externos son cinco: vista, oído, gusto, olfato y tacto.

5. En las sensaciones notamos lo siguiente: 1.° cuerpo ú otra causa que afecta alguno de los órganos; 2.° aparato orgánico externo que recibe inmediatamente la impresión; 3.° conducto que la transmite; 4.° aparato orgánico interno donde van á terminar las impresiones; 5.° afección interna, que llamamos sensación, sentir. Así para ver, necesitamos: cuerpo presente iluminado, ojo á donde vayan á parar los rayos luminosos, nervio óptico que transmite la impresión al cerebro, masa cerebral, y por fin, esa afección que llamamos, ver.

6. En faltando una cualquiera de dichas condiciones la sensación no existe. La experiencia enseña que, aun conservándose perfectamente los órganos, el viviente deja de sentir si se cortan ó ligan los nervios que establecen la comunicación del órgano externo con el cerebro; y que para destruir toda sensibilidad basta el que éste no ejerza sus funciones. Quitad en el ejemplo anterior la presencia del cuerpo ilumi-

nado, ó el ojo, ó el nervio óptico, ó el cerebro, y la visión desaparece. Por el contrario, suponed las cuatro cosas, pero sin la afección interna, ver; hay movimientos de sólidos, de fluidos, mas no la sensación. Aun cuando fuera posible construir una máquina donde se verificasen exactamente los mismos movimientos que en un cuerpo viviente, la máquina no sentiría. Supóngase que se encuentran medios químicos para restablecer por algunos momentos en un cuerpo difunto el calor, la circulación de la sangre y todo cuanto tiene mientras vive; el efecto será puramente mecánico ó químico; en el cuerpo habrá una especie de imitación de la vida, no la vida misma: tendremos la acción galvánica en mayor escala, mas no verdadera sensibilidad.

7. La sensación, pues, se distingue esencialmente de las alteraciones orgánicas; éstas son necesarias para ella, pero no son ella misma. Las alteraciones orgánicas son hechos puramente materiales; la sensación es un hecho interno, de conciencia, ó sea de presencia íntima al sujeto que siente: nunca se pondrá excesivo cuidado en deslindar bien estas cosas.

CAPÍTULO II.

Órgano de la vista.

8. El órgano de la vista es el ojo: especie de instrumento óptico, sumamente delicado, y que manifiesta la profunda sabiduría que ha presidido á su construcción.

El ojo es un globo de figura esférica imperfecta, pues está ligeramente aplanado por delante y por los lados. Su estructura es la siguiente. Una membrana exterior llamada esclerótica, cubre toda su superficie, excepto los dos agujeros que tiene delante y detrás; es de color blanco, opaca, dura, de la consistencia necesaria para ser como la caja de la má-

quina. En el agujero de delante y en su borde exterior, está pegada, como un vidrio de reloj, otra membrana transparente llamada córnea. Estas dos membranas se hallan tan perfectamente unidas, que se ha llegado á disputar si la una era continuación de la otra. Dejando empero semejantes cuestiones á los anatómicos y fisiólogos, sólo observaremos que la córnea se distingue por su delicadeza, su transparencia y también por su estructura. El agujero de detrás da paso al nervio óptico, como veremos más abajo. A la esclerótica están pegados los seis músculos, cuatro rectos y dos oblicuos, que sirven para el movimiento del ojo.

La esclerótica está cubierta en su parte interior por otra membrana negruzca, llamada coroides, la cual hace las veces de un tapiz negro, para que el ojo sea una verdadera cámara obscura. La coroides no llega á cubrir la córnea, pues que si llegase le quitaría la transparencia, y no podríamos ver; y además deja tambien expedito el agujero posterior de la esclerótica para no impedir el paso al nervio óptico.

Detrás de la córnea, y á cosa de una línea de distancia, se halla el iris, membrana circular, de varios colores, y en cuyo medio hay un agujero llamado pupila. Esta no se halla en el verdadero centro del círculo, pues deja un poco más de espacio por la parte de las sienes que por la de la nariz. La cara posterior del iris está cubierta de un barniz negruzco, y se llama úvea. El iris tiene la propiedad de fruncirse ó dilatarse según las impresiones de la luz; lo cual produce inversamente la contracción ó dilatación de la pupila, quedando el agujero más estrecho cuando la membrana se dilata, y más ancho cuando ésta se contrae.

El nervio óptico, atravesando por el agujero posterior de la esclerótica y coroide, se dilata sobre la superficie de ésta, y forma una tercera membrana llamada retina, órgano principal de la vista.

Estas membranas dejan entre sí espacios que se llenan de varios humores, todos adaptados á que el órgano ejerza bien sus funciones.

En la cavidad contenida entre la córnea y el iris, se halla un humor acuoso, claro, transparente, dotado de la singu-

lar propiedad de no coagularse nunca, ni por el frío, ni por el calor, ni por el alcohol, ni por los ácidos. Se halla encerrado en una especie de cápsula membranosa. Esta cavidad, entre la córnea y el iris, comunica por la pupila con otra llena del mismo humor; las dos cavidades se llaman cámaras del ojo; son desiguales, siendo mayor la de delante.

Detrás de la cápsula que contiene el humor acuoso se halla otra que encierra el llamado cristalino. Está situado en la dirección de la pupila, es de una consistencia mediana, y le forman capas concéntricas, cuya consistencia es menor á medida que se alejan del centro, por manera que las externas son fluidas; es transparente como un cristal. La membrana que le contiene es también transparente y además elástica, para dejar al humor los movimientos libres. El cristalino está en forma lenticular, y en su centro tiene como dos líneas de espesor. El humor acuoso de la segunda cámara no le permite el contacto en la cara interior del iris ó la úvea; esta separación tiene un objeto importante, porque estando la úvea cubierta de un barniz negruzco que se desprende con facilidad, su contacto hubiera empañado el cristalino destruyendo ó debilitando la visión.

En la cavidad que resta entre el cristalino y la retina se halla el humor vítreo, encerrado en una membrana llamada por los antiguos hyaloides, y por los modernos desde Riolan, membrana vítrea. Este humor es gelatinoso, viscoso, está distribuído en celdillas, es menos denso que el cristalino y más que el acuoso; llena las tres cuartas partes de lo interior del ojo; su figura es la de una esfera á la cüal se hubiese cortado un segmento igual á un tercio de su volumen. En su convexidad posterior está cubierto por la retina.

9. Los ojos se hallan en un sitio elevado para descubrir mejor los objetos; y tan acertado es su lugar, que si se los imagina en otro punto se notará que estarían dislocados y ejercerían muy mal sus funciones. Como su delicadeza es tan extremada era preciso que estuviesen resguardados con suma precaución; así es que se hallan en las dos cavidades

llamadas órbitas, rodeados de paredes que los preservan. La parte saliente del cráneo les sirve como de techo; las cejas, al paso que frunciéndose templan la impresión de una luz demasiado viva, desvían el sudor que caería sobre ellos y les irritaría; los párpados, como las hojas de una ventana, se cierran cuando necesitamos del sueño, y durante la vigilia se mueven con suma agilidad, para disminuir la acción de la luz ó evitar un objeto que pudiera dañar el órgano. Admirablemente próvido el Autor de la naturaleza, hizo nacer en los bordes de los párpados las pestañas, para que cubriesen y tapizasen bien las pequeñas hendiduras que pudiesen dejar los párpados cerrados; y para que con su incesante movimiento durante la vigilia sirviesen á manera de abanicos, ahuyentando los insectos y desviando los demás cuerpos que revolotean por el aire.

10. Como si no bastaran tan exquisitas precauciones, la parte anterior del ojo está cubierta con una membrana transparente finísima, llamada conjuntiva; ésta es á manera de un cristal, que preserva el órgano de la influencia del aire mientras están abiertas sus ventanas.

11. Un órgano tan delicado, y que para recibir la impresión de la luz no podía estar cubierto con membranas fuertes y tupidas, se hallaba expuesto á secarse con el contacto del aire, padeciendo continuas irritaciones; esto lo ha prevenido el Autor de la naturaleza, colocando en la parte anterior de la órbita una glándula, órgano secretorio de un humor que de continuo le humedece. Este humor son las lágrimas, y su cantidad se aumenta con la serosidad que sale de la conjuntiva. Asi se hallan los ojos en un estado de blandura que contribuye á su conservación y facilita sus movimientos.

Basta el ojo para demostrar la existencia de un Supremo Hacedor.

12. La visión se hace de esta manera. Los rayos luminosos que salen de los objetos atraviesan la córnea y el humor acuoso de la primera cámara; en ésta sufren una refracción por la mayor densidad del medio; aproximados á la perpendicular por la refracción, entran en la segun-

da cámara por la pupila; de allí pasan al cristalino, que con su mayor densidad y su forma lenticular los refringe con más fuerza; en seguida atraviesan el vítreo, y por fin llegan á la retina, donde pintan inversamente los objetos, esto es, lo de abajo arriba y lo de izquierda á derecha, y recíprocamente. Pintada la imagen en la retina y conmovido el nervio óptico, se transmite la impresión al cerebro, y entonces hay la sensación que llamamos, *ver*.

13. Cuando la luz que hiere la retina es demasiado viva el iris se dilata, con lo cual la pupila se estrecha y deja pasar menos rayos: así es que la dilatación de la pupila es tanto mayor cuanto lo es la obscuridad en que nos hallamos. De esto dimana la desagradable impresión que se experimenta al pasar repentinamente de un lugar obscuro á otro iluminado; pues estando dilatada la pupila recoge demasiada luz. Por el contrario, al pasar de un lugar iluminado á otro que lo esté menos, no vemos tan bien, porque estando contraída la pupila no puede recoger los rayos de luz, que se necesitan en mayor número por ser más débiles. Pasado algún tiempo la pupila se pone en el punto conveniente y se restablece el equilibrio necesario para la visión.

CAPÍTULO III.

Órgano del oído.

14. El aparato del oído consta: de la oreja exterior, ó cuenca, ó pabellón, que con el conducto auditivo forma una especie de bocina acústica; de la caja del tímpano, cavidad cubierta por una membrana delgada y tendida como el parche de un tambor; y por fin de la oreja interna ó laberinto, formado por diversas cavidades, donde se hallan bañados en un humor acuoso los delicados filamentos del nervio auditivo, órgano de la sensación.

15. Las vibraciones del aire causadas por el choque de los cuerpos, recogidas por la cuenca entran en el conducto auditivo, cuyas sinuosidades las aumentan hasta que llegan á la membrana que cubre la caja del tímpano. Esta es muy á propósito para recibir las vibraciones, ya por su tensión, ya porque la caja está llena de un aire continuamente renovado por un conducto que comunica con la boca, llamado trompa de Eustaquio. Por fin, desde dicha membrana se comunica la vibración á la cavidad donde reside el nervio auditivo, el cual está unido con el cerebro, centro de todas las sensaciones.

16. La colocación del órgano del oído en una de las partes más elevadas del cuerpo, facilita la percepción de los sonidos; y es de notar que este órgano, siéndonos siempre necesario para avisarnos las alteraciones que se verifican en nuestro alrededor, no tiene ventanas: se halla abierto continuamente; está como de centinela para advertirnos de cualquier peligro, hasta durante el sueño. Colocadas las orejas en los lados no es posible una posición en que se hallen tapadas las dos: al echarnos sobre un lado queda descubierta la del otro. ¡Cuánta sabiduría!

CAPÍTULO IV.

Órganos del gusto, olfato y tacto.

17. El principal órgano del gusto es la superficie superior y los bordes de la lengua, aunque no carecen totalmente de esta sensibilidad la membrana de la bóveda del paladar, las encías y los labios. El sabor se comunica al cerebro por medio de los nervios, cuyas ramificaciones se extienden por todo el órgano externo. El sentido del gusto se halla donde se necesita para discernir los alimentos.

18. Como auxiliar del gusto, y también para otros usos,

está sobre la boca el olfato, situado en una membrana que cubre las fosas nasales, y en la cual, á más de otros nervios, se hallan los propiamente llamados olfactivos, por estar encargados especialmente de esta función.

19. El tacto, que nos era necesario en todos los puntos del cuerpo, se halla en todos ellos. Nuestro cuerpo tiene el tejido celular como una especie de cubierta general, cuyas partes ó laminitas ajustándose más entre sí á medida que se acercan á la superficie, forman una nueva membrana, que se llama piel ó dermis, en la cual se distribuye una innumerable multitud de nervios conductores de la sensación. Para que ésta no sea demasiado viva, y con el fin de evitar que la dermis se secase con el contacto del aire, está cubierta la piel con la epidermis, membrana transparente, muy delgada, insensible por carecer de nervios. Sin la epidermis, sería tan delicada nuestra sensibilidad, que los vestidos, el aire y el contacto de cualquier cuerpo nos producirían dolores insufribles, como se puede conocer por lo que nos sucede en las llagas ó en las simples escoriaciones.

CAPÍTULO V.

Sistema encefálico.

20. Los nervios se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo, pero ellos no bastan para sentir; es necesario que estén en comunicación con la masa llamada encéfalo, y que se forma: del cerebro, que ocupa toda la parte superior del cráneo desde la frente al occiput; del cerebelo que está en las fosas occipitales, bajo los lóbulos posteriores del cerebro; y por fin, de la médula espinal contenida en el canal vertebral.

21. En el sistema nervioso encefálico se halla el centro

de las sensaciones y de los movimientos voluntarios; todos los músculos que reciben nervios procedentes del encéfalo, están sometidos al imperio de la voluntad. La experiencia enseña que en cesando la comunicación de los nervios con el centro nervioso encefálico, desaparecen el movimiento voluntario y la sensación; siendo notable que en faltando la sensibilidad en los nervios, se pierde poco después hasta la contractilidad de los músculos.

22. Para formarse alguna idea de la asombrosa difusión de los nervios en nuestro cuerpo, basta considerar que en cualquier punto que nos piquemos con un alfiler sentimos dolor, lo que no sucedería si en aquel lugar no hubiese un ramo nervioso. Por manera que no es posible señalar una parte de la superficie de nuestro cuerpo donde no alcance algún filamento de esta red admirable.

23. Se cree que las sensaciones son transmitidas al cerebro por los filamentos nerviosos que forman las raíces posteriores de los nervios espinales y por las fibras de la mitad posterior de la médula; pero que el movimiento se comunica á los músculos por las fibras que salen del cerebro y de la mitad anterior de la médula espinal, las cuales forman las raíces anteriores de los nervios. Estas fibras se unen en su raíz, y así se halla en un mismo lugar el centro de la sensación y el del movimiento voluntario. Como puede suceder que se rompa una de dichas mitades quedando intacta la otra, resultará que si se rompe tan sólo la que es conducto del movimiento, continuará la sensibilidad habiéndose perdido el movimiento. Este fenómeno puede acontecer, ya por una perturbación orgánica que afecte á unas fibras sin llegar á las otras, ya también por una ruptura violenta. Léese en los Anales de cirugía de Francia (Enero de 1841) que un soldado herido de una cuchillada en el lado derecho de la cerviz, quedó paralizado en dicho lado sin perder la sensibilidad del mismo. Hecha la autopsia se halló que la parte anterior de la médula estaba rota y la posterior intacta.

CAPÍTULO VI.

Incapacidad de la materia para sentir.

24. Hasta aquí hemos examinado las ruedas de la máquina, hemos visto su movimiento, mas no hemos encontrado el agente. En efecto: los órganos de la sensibilidad nos ofrecen nervios, fibras, vibraciones, es decir, cuerpos en movimiento; pero ¿qué relación tiene un cuerpo movido con esa afección interna, de conciencia ó presencia íntima, de la que nos damos cuenta á nosotros mismos y llamamos, sentir? Imagínense fluidos tenuísimos, filamentos sumamente delicados, vibraciones rapidísimas, no se adelanta nada; los cuerpos se hacen más sutiles, pero no dejan de ser lo que son; todo esto no nos explica nada sobre el fenómeno de nuestra conciencia. La luz, reflejando sobre un cuerpo, llega á mis ojos y pinta el objeto en la retina; sea en buen hora; pero ¿por qué de esa pintura debe resultar la afección que llamamos, ver? La campana herida hace vibrar el aire; éste comunica su vibración al tímpano, el cual á su vez la transmite al nervio auditivo; se comprende perfectamente esa serie de fenómenos físicos; pero ¿por qué del ligero movimiento vibratorio, experimentado por esos filamentos nerviosos, y de su continuación hasta el cerebro, ha de resultar esa sensación que llamamos, oír? Hágase la aplicación á los demás sentidos, y se verá que la física, la anatomía y la fisiología sólo dan cuenta de movimientos; nos conducen hasta los umbrales de una región misteriosa, y nos dicen: de aquí no puedo pasar. Y dicen bien, porque en efecto, el fenómeno de conciencia está separado del fisiológico por un abismo insondable; allí acaba la observación del fisiólogo, y se abren las puertas de la Psicología.

25. El sujeto que experimenta las sensaciones no es materia.

El ser sensitivo es uno, el mismo que ve es el que oye, el que toca, el que huele, el que saborea; uno mismo es el que compara estas sensaciones, y no podría compararlas sin experimentarlas; esto nos lo atestigua la conciencia vivísima de lo que pasa dentro de nosotros. La materia es esencialmente compuesta; rigurosamente hablando no es un ser uno, sino un conjunto de seres; las partes aunque unidas permanecen distintas, y cada una de por sí es un ser. Luego la materia no puede sentir.

Para hacer más inteligible la demostración supongamos que los sujetos de las sensaciones sean cinco partes distintas: A, B, C, D, E, de las cuales la una tenga la sensación de ver, la otra la de oir, y así respectivamente. A sentirá el color, B el sonido, C el sabor, D el olor, y E el frío, calor ú otra sensación de tacto. Como estas partes serán distintas, la una no sentirá lo que sienta la otra, y así no habrá un ser que pueda decir: yo que veo soy el mismo que oigo, que saboreo, que percibo los olores y las impresiones del tacto; faltará, pues, el centro común, único, de las sensaciones, cual lo experimentamos en nuestra conciencia.

26. Si se dijese que la una parte comunica su sensación á la otra no se adelantaría nada para hacer que todas lo sintiesen todo, en no suponiendo que todas lo comunican todo á todas; en cuyo caso resultan dos inconvenientes: 1.° que no hay un sujeto sensitivo, sino cinco; luego tampoco se constituye la unidad de conciencia, pues se la distribuye en cinco sujetos; 2.° que se multiplican los sujetos sensitivos sin necesidad, pues que si uno lo siente todo, sobran los restantes.

27. Además, cada una de las partes sensitivas sería ó simple ó compuesta: si compuesta, cada sensación se distribuiría en otras, de las cuales se podría preguntar lo mismo; si simple, entonces ¿á qué atribuir las sensaciones á varios sujetos, cuando para cada una se necesita y basta uno simple?

28. La divisibilidad de los cuerpos es un hecho que por

sí sólo debe abrumar á los defensores de la sensibilidad de la materia: cada parte por pequeña que sea se divide en otras, y éstas en otras; por manera que algunos admiten la divisibilidad hasta lo infinito, y los que no llegan á tanto confiesan que esta divisibilidad se extiende más allá de lo que alcanza *nuestra imaginación.* *Si pues la sensación* se coloca en un órgano material, se admite por el mismo hecho un número infinito de seres sensitivos, y por tanto se destruye el hecho fundamental de la unidad de la conciencia sensitiva que experimentamos dentro de nosotros.

29. ¿Quién podrá persuadirse de que no es el propio quien ve la luz que quien oye el ruido, que no es el mismo el que percibe un sabor que el que experimenta el calor ó el frío? Con este hecho tan claro, tan íntimo, se pone en contradicción á los que quieren colocar las sensaciones en los órganos materiales. (V. *Filosofía Fundamental*, libro II, capítulo II.)

30. A la vuelta de algún tiempo se ha mudado la materia de nuestros órganos, por manera que en opinión de muchos fisiólogos, el hombre que ha vivido algunos años, no lleva al sepulcro ni una sola de las moléculas que tenía al salir del seno de su madre. Establecida la sensibilidad en los órganos sería imposible la continuidad de la conciencia sensitiva; el sujeto que sentiría en la vejez no sería el mismo que sentía en la juventud, no conservaríamos pues ninguna memoria de las sensaciones pasadas, y el hombre se convertiría en una serie de fenómenos que no estarían unidos por ningún vínculo. Verdad es que algunos fisiólogos creen que en medio de la continua transformación, se conserva algo permanente; mas sea de esto lo que fuere, siempre resulta que los órganos sufren alteraciones incesantes, las que bastarían á destruir la continuidad de la conciencia sensitiva si en ellos residiese la sensación.

31. Se replicará tal vez, que aunque se cambie la materia continúa la forma de los órganos, y que ella basta para la continuidad de la conciencia; pero esto es apelar al absurdo para eludir la dificultad. ¿Qué es la forma separada de la materia? Una pura abstracción; y un ser abstracto no

tiene fenómenos reales como lo son las sensaciones. Además, que tampoco es verdad que la forma permanezca: con la edad los órganos cambian de tamaño, de figura, de propiedades mecánicas y químicas, en todo sufren alteraciones profundas. Luego nada hay permanente en la organización; y si no admitimos un sujeto distinto de ella, no es posible explicar la continuidad de la conciencia sensitiva.

CAPÍTULO VII.

Examen de los sistemas que atribuyen sensibilidad á la materia.

32. Algunos han sostenido que el principio de la sensibilidad estaba en un fluido llamado nervioso; pero esta es una opinión sin fundamento y contraria á la razón. El fluido, por tenue que se le imagine, consta de partes, tanto más movibles y separables cuanto es mayor su tenuidad; luego militan contra la sensibilidad de este fluido las mismas razones con que se ha probado que ningún compuesto es capaz de sentir. (Cap. VI.)

33. Los que ponen el principio de la sensibilidad en el fluido eléctrico identificándolo con el magnético y galvánico, tropiezan con las mismas dificultades: este fluido, sea el que fuere, tiene partes, y con ellas es incompatible la unidad de la conciencia sensitiva. Además, semejante opinión se halla sujeta á objeciones gravísimas hasta en el orden puramente fisiológico. He aquí algunos hechos.

34. Es indudable que los nervios son los conductores de la sensibilidad; y si ésta se verificase por el fluido eléctrico reinaría la mayor confusión en las sensaciones. Los nervios están en contacto unos con otros, y se cruzan de mil modos diferentes, pues que se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo; si la sensación se transmitiese por la electri-

cidad, cada sensación se difundiría en todas direcciones por la infinidad de los filamentos que la conducirían, lo cual nos haría imposible el sentir nada con distinción y claridad.

35. Las fibras musculares y los tendones son conductores de la electricidad, y no obstante no sirven para la sensación; ¿por qué se hallan los nervios con este privilegio exclusivo? Preciso es buscar la razón en otra parte.

36. Aun en los mismos nervios se observa que transmiten la electricidad en sentidos opuestos, lo que no sucede en la sensación, la cual sólo se comunica de fuera á dentro; así como el movimiento voluntario se transmite de dentro á fuera.

37. Si se corta un nervio en varias partes, y éstas se ponen en contacto por sus cabos, se nota que todavía conducen la electricidad; esto no sucede en la sensación: un nervio cortado, aunque sus extremidades se toquen, permanece insensible.

38. Oigamos á los adversarios. Si faltan los nervios ó cesan de comunicarse con el cerebro, la sensibilidad desaparece, luego los órganos corpóreos son el sujeto de la sensibilidad. Este es el Aquiles de los materialistas; y por cierto que no es menester mucha sagacidad para descubrir el defecto de semejante raciocinio. Es verdad que los nervios y el cerebro son necesarios para la sensación; pero de esto no se sigue que resida en ellos la sensación. De que una cosa sea condición indispensable para que se verifique otra, no se infiere que la primera sea el sujeto de la segunda.

39. Cuando decimos que el sujeto que experimenta las sensaciones es distinto de la materia, no negamos que haya una relación entre él y los órganos, ni que las funciones de éstos sean indispensables para que haya sensación: sólo afirmamos que ésta no reside en los órganos; distinguimos entre el sujeto que la experimenta y las condiciones á que por su naturaleza se halla sometido en esta experiencia.

40. Lo que prueba demasiado no prueba nada, y el argumento que se nos objeta adolece de este vicio. No son únicamente los nervios y el cerebro los necesarios para la sensibilidad; ésta desaparece también cuando cesa la circu-

lación de la sangre; ¿y diremos por eso que la sangre es la que siente? La luz es necesaria para la sensación de ver, el aire para la de oir, los fluidos olorosos para la de oler, las cualidades de los cuerpos sabrosos para la del sabor, la de los cuerpos tocados para la del tacto; ¿y diremos por esto que la luz, el aire, los fluidos y las demás cualidades mecánicas ó químicas de los cuerpos sean el sujeto de la sensación? En las obras de la naturaleza como en las del arte, hallamos continuamente que una cosa es condición necesaria para otra, sin que aquélla sea el sujeto de ésta. En la confusión de dos ideas tan diferentes está el vicio del argumento: señalada la diferencia, la objeción se disipa como el humo.

CAPÍTULO VIII.

Clasificación de las sensaciones en inmanentes y representativas.

41. Las sensaciones son de dos clases: inmanentes y representativas. Llamo inmanentes á las que son simples afecciones de nuestra alma, sin relación á ningún objeto distinto de ella; y representativas á las que nos representan algo fuera de nosotros. En vez de inmanentes y representativas, también se las podria llamar intransitivas y transitivas; porque las primeras no nos hacen pasar al objeto, y las segundas nos trasladan á él, haciéndonos salir fuera de los fenómenos internos. Una sensación dolorosa, como de una punzada, no nos ofrece nada distinto de sí misma; sólo experimentamos aquella sensación, simple afección de nuestra alma; pero la vista de un cuadro que tenemos delante, ó el tacto de una bola que se mueve en nuestra mano, son sensaciones que se refieren á objetos externos representados por ellas. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IV, cap. X.)

42. Si bien se reflexiona, sólo la vista y el tacto tienen sensaciones representativas; pues que ni el sonido, ni el olor, ni el sabor pueden ser tomados como copias de cosas externas. La vibración del aire es un hecho puramente mecánico que nada tiene de parecido al fenómeno que llamamos oir; el contacto de las partículas de los cuerpos olorosos ó sabrosos es otro hecho también mecánico ó químico, que no puede confundirse con los fenómenos internos, oler y gustar.

No sucede lo mismo con la vista y el tacto, pues que estos sentidos nos comunican sensaciones representativas de algo distinto de ellas; y aunque la sensación esté en nosotros, tenemos sin embargo una irresistible inclinación á mirarla como una especie de copia de un objeto que está fuera de nosotros.

43. Si experimentamos un dolor agudo semejante al de una punzada ó de una quemadura, sin que se nos punce ni queme, fácilmente nos convenceremos de que no hay la causa externa, tan pronto como nos lo haya indicado así la vista ó el tacto; mas si vemos un cuadro, nadie nos podrá persuadir que el cuadro no existe; y si por casualidad tuviésemos la imaginación trastornada y los circunstantes nos avisasen de que nos engañamos, toda la reflexión no bastaría para dominar completamente la impresión por la cual nos pareciese que hay en realidad el cuadro. La razón de la diferencia está en que la impresión dolorosa no es por su naturaleza representativa; y que si le atribuímos un objeto externo es únicamente por la reflexión, fundada en la analogía de lo que hemos experimentado otras veces; y por el contrario, la sensación de la vista es esencialmente representativa del objeto que la produce.

44. El ejemplo anterior manifiesta que la vista es el sentido representativo por excelencia, pues que el tacto lo es únicamente en sensaciones de cierta clase, y nunca con tenacidad igual á la de la vista. El frío, el calor, el dolor de una punzada y otras sensaciones semejantes pertenecen al tacto, y no obstante tampoco experimentamos una irresistible inclinación á atribuirles objeto externo; siendo muy de notar que aun estando ciertos de que éste exista, no mira-

mos á la sensación como copia del mismo, sino como efecto, excepto el caso en que se trata de figuras.

45. La comparación con los tres sentidos restantes confirma la exactitud de la clasificación. Un olor, un sabor, los referimos á un objeto externo cuando así lo indican las circunstancias; pero cuando se ofrecen dudas, no experimentamos repugnancia en achacarlo á la disposición de nuestros órganos. Tocante al oído ya es algo mayor la dificultad, por la costumbre de juzgar sobre cosas externas; mas tampoco necesitamos de grande esfuerzo para creer que un ruido semejante al de una catarata está sólo en nuestros oídos enfermos. Pero ¿quién es capaz de persuadirse que no hay lo que ve presente, lo que cree sentir entre las manos? Cuando estuviese la imaginación trastornada, un esfuerzo de reflexión llegará quizás á convencer al maniático de que en efecto no existen los tales objetos; pero esta convicción es de la razón pura, no alcanza á destruir el juicio instintivo, por decirlo así, que nace de la sensibilidad; y el desgraciado sufre mucho al ver contradicción entre lo que conoce y lo que siente. Una parte inflamada nos parece que se quema; sabemos que no es así y permanecemos tranquilos; pero si el doliente, por un trastorno cerebral, creyese ver un hierro hecho ascua que se aplica á su mano, ¿quién lograría tranquilizarle?

46. Es de notar que las monomanías se refieren muy especialmente á las sensaciones representativas, porque siendo éstas las que nos ponen en relación con los objetos externos, se perturba el uso de las facultades intelectuales cuando creemos que hay realmente estos objetos, no obstante que sólo existen en nuestra imaginación. Una alteración cerebral que excitase continuamente la sensación de un olor fétido, produciría una monomanía verdadera; pero la perturbación de las facultades intelectuales del enfermo no sería tan notable, ni tan profunda, ni quizás tan difícil de remediar, como si creyese ver una mano misteriosa que le aplica siempre á las narices el cuerpo fétido.

47. Nótese que por ahora sólo consignamos el carácter representativo de algunas sensaciones considerado en gene-

ral, prescindiendo de su naturaleza propia y de su valor como criterio. De esto trataremos en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO IX.

Caracteres distintivos de la vigilia y del sueño.

48. Nuestros medios de comunicación con el mundo corpóreo son los sentidos; y así conviene examinar si su testimonio es un seguro criterio de la verdad.

49. La cuestión que más comunmente se ofrece la primera, es si podemos distinguir el sueño de la vigilia. Cuando soñamos nos parece que estamos en comunicación actual con objetos reales, los que sin embargo sólo existen en nuestra imaginación. Este error lo padece muchísimas noches gran parte de los hombres, y lo rectifica todas las mañanas; ¿sería posible que nuestra vida entera fuese un sueño, y que la vigilia no fuera más que un sueño de nueva forma?

50. La claridad y viveza de las afecciones sensibles no es suficiente indicio de la realidad de los objetos. Si bien es verdad que muchas veces las impresiones experimentadas en los sueños son débiles y obscuras, tampoco puede negarse que con harta frecuencia son tan vivas y claras, que nos causan afecciones de alegría, tristeza, esperanza, temor, espanto, como si estuviésemos despiertos.

51. Por lo dicho se ve que es necesario buscar otras diferencias características; helas aquí. 1.ª Las sensaciones de la vigilia están sujetas á nuestra voluntad, no sólo en cuanto á sus modificaciones sino también á su existencia. Veo este papel porque quiero; si no quiero me lo quito de delante y la sensación de la vista desaparece. 2.ª En la vigilia nos hallamos en la plenitud de nuestras facultades, reflexio-

namos sobre las sensaciones, las comparamos con otras actuales ó pasadas, y aun con las soñadas, y esto constantemente. 3.ª Reina un orden fijo entre las sensaciones de la vigilia; se suceden por una conexión de causas que nosotros conocemos y modificamos de mil maneras.

52. Lo contrario sucede en el sueño: las sensaciones se nos ofrecen, y para atraerlas ó desviarlas nada puede nuestra voluntad. No somos capaces de reflexionar sobre las mismas, y si llegamos á tener alguna vislumbre de reflexión es siempre débil é incoherente. Por fin, las sensaciones del sueño se nos ofrecen en completo desorden, sin relación á lo presente ni á lo pasado; y cuando están más conexas, todavía forman una cadena rota por mil puntos. Son grupos de fenómenos aislados, sin enlace fijo en el curso de nuestra vida; cada noche nos alucinan, pero cada mañana los despreciamos.

53. La prueba evidente de que hay una diferencia esencial entre las impresiones del sueño y las de la vigilia, está en que durante el sueño nunca dudamos siquiera de la realidad de las de la vigilia; y despiertos, estamos siempre seguros de que las del sueño son vanas ilusiones. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. II, cap. III.)

CAPÍTULO X.

Realidad externa y caracteres generales de los objetos de la sensación.

54. Señalada la diferencia entre el sueño y la vigilia, resta todavía demostrar que á las sensaciones les corresponde algo real y fuera de nosotros; porque sin esta demostración los escépticos podían decir, que aun cuando haya en nosotros dos órdenes diferentes de fenómenos, cuales son los del sueño y la vigilia, falta saber si unos y otros son

algo más que puros hechos de nuestra alma, sin ningún objeto externo, ó bien efectos producidos en ella por agentes desconocidos que se complazcan en causarnos ilusiones. Para mayor claridad y solidez, asentaré y probaré varias proposiciones fundamentales.

PROPOSICIÓN 1.ª

55. Muchas sensaciones son del todo independientes de nuestra voluntad.

Nos sucede con harta frecuencia experimentarlas, no sólo sin quererlo, sino á pesar de querer todo lo contrario. Llegan á nuestros ojos objetos que nos ofenden; atormenta nuestros oídos un ruido molesto; el gusto y el olfato reciben impresiones repugnantes; el frío, el calor, los cuerpos duros ó ásperos mortifican el tacto; en las enfermedades sentimos dolores crueles, que no podemos evitar.

PROPOSICIÓN 2.ª

56. Aun en los casos en que está en nuestra mano el recibir ó no determinadas sensaciones, éstas se hallan sujetas á condiciones independientes de nuestra voluntad.

Si no queremos ver la luz lo conseguimos tapándonos los ojos; pero nos es imposible dejar de verla si los tenemos abiertos. Apartándonos de la lumbre ó del sol dejamos de experimentar la sensación del calor; pero nos es imposible evitarla permaneciendo junto al fuego ó expuestos á los rayos solares. Para no oir un ruido no tenemos otro medio que retirarnos; para no sentir un mal olor no hay otro recurso que taparse las narices ó alejarse del sitio; y si no queremos experimentar un sabor ingrato, es necesario que no apliquemos al paladar el cuerpo que lo causa.

PROPOSICIÓN 3.ª

57. Las sensaciones no son hechos puramente internos que dependan unos de otros.

La misma sensación nos viene después de varias muy diferentes entre sí. La de la luz, por ejemplo, la experimento después de una sensación de tacto que me resulta de abrir la ventana; después de la sensación de una voz ajena que me dice que va á abrirla; de la voz mía, si dispongo que se abra; ó sin ninguna de estas sensaciones viéndola abierta de improviso. La sensación de quemadura en la mano la experimento después de la sensación de aproximarla á la llama, á una ascua, á un hierro ardiente. Es fácil multiplicar los ejemplos de esta clase en todos los sentidos.

58. Cuando las sensaciones dependen unas de otras, es siempre con limitación á ciertas condiciones; lo que manifiesta que la serie de los fenómenos no es puramente interna.

Constantemente después de la sensación de abrir una ventana, veo un paisaje determinado: aquí la condición de ver el paisaje está continuamente enlazada con la de abrir el postigo; pero este enlace no es necesario, pues se alterará si un día me encuentro con que han levantado una pared que me impide la vista.

PROPOSICIÓN 4.ª

59. Las sensaciones son producidas en nosotros por causas sometidas á un orden necesario.

La experiencia atestigua, que poniendo ciertas condiciones podemos producirnos sensaciones determinadas: si quiero ver muchas veces un objeto, le veré en realidad situándole delante de mí; y otras tantas dejaré de verle si me le quito de la presencia. Esto indica que el objeto de la sensación no es libre para producirla ó no, sino que está sujeto á leyes necesarias en sus relaciones con mis órganos.

El mismo objeto, á pesar de ponérseme delante, no será visto si está á obscuras; lo que prueba que en faltando la condición de la luz, la sensación no puede ser producida por el objeto. Luego éste se halla en relaciones necesarias, no sólo con mis órganos, sino también con otros seres de la naturaleza, independientes de la acción del mismo, como de la voluntad del ser sensitivo.

60. Luego las sensaciones son fenómenos producidos en nuestra alma por seres distintos de ella, no sometidos á nuestra voluntad, y sujetos á un orden necesario, entre sí, y con relación á nuestros órganos. Queda pues demostrado del modo más riguroso, que las sensaciones no son fenómenos puramente internos, y por consiguiente resulta convencido de contrario á la razón el escepticismo idealista.

CAPÍTULO XI.

Análisis de la objetividad de algunas sensaciones.

61. Examinemos ahora una cuestión más delicada: ¿qué son los objetos que nos causan las sensaciones? El mundo externo está realmente representado en ellas como el original en su copia? Los colores, los sonidos, el olor, el sabor, el calor, el frío y demás cualidades relativas al tacto, se hallan realmente en los objetos ó están sólo en nosotros?

En el capítulo precedente hemos demostrado la realidad, y ciertos caracteres generales de los objetos; ahora se trata de saber si esta realidad comparada con la sensación, es causal ó representada; en otros términos, si la sensación es una imagen ó sólo un efecto del objeto que la produce.

62. Nuestras sensaciones de color, sonido, sabor, olor, y aun algunas afecciones del tacto, no son representativas de cualidades que estén en los objetos.

63. ¿Qué es el calor en cuanto sensación? Es una afección de nuestro ser sensitivo; decir pues que en el objeto mismo hay algo semejante, es atribuirle sensibilidad. Un alfiler punzando nos causa una sensación dolorosa; y sin embargo no nos ocurre siquiera que en la punta del alfiler haya algo parecido al dolor de la punzada. La paridad no admite réplica; y si queremos dar á los cuerpos que nos calientan una propiedad semejante al calor que nos causan, debemos

por la misma razón atribuir dolores á la punta de un alfiler, al canto de una piedra, ó á otro cuerpo que nos lastime.

64. Es evidente que lo mismo se puede decir del frío y algunas otras cualidades relativas al tacto; y por consiguiente debemos inferir que en los objetos externos hay configuraciones, movimientos, propiedades mecánicas ó químicas que afectan de cierta manera nuestro órgano; pero no que ellos tengan cualidades cuya copia sean las sensaciones.

65. El mismo raciocinio se puede aplicar al olor, al sabor y al sonido. Estas cosas son fenómenos propios del ser sensitivo: imaginar en la comida un olor y sabor semejantes á los que nos causa, es atribuirle olfato y gusto; así como el hacer del sonido una cosa externa, inherente al cuerpo sonoro, es animar hasta los inorgánicos, entre los cuales se hallan los más sonoros.

66. Es verdad que por falta de reflexión, atribuímos estas cualidades á los objetos, pero lo hacemos de una manera confusa, sin deslindar entre el carácter de representación y el de efecto. Ni tampoco es del todo exacto que traslademos estas cualidades á lo exterior: aquí hay más confusión de palabras que de ideas. Pregúntese al hombre más ignorante si cree que en el fuego haya una cosa que *sienta* calor como lo siente él, y responderá que no; preguntadle si en el hielo hay un ser que tenga frío como lo tiene él, y contestará que no; dirá que el fuego *causa* calor, pero no que *sienta* calor; que el hielo es frío, mas no que *tenga* frío. Si se le insta para que deslinde bien estas cosas, se verá confundido, porque no está acostumbrado á reflexionar sobre ellas, á distinguir lo puramente objetivo de lo puramente subjetivo; pero esto no significa que en el fondo, su equivocación sea tanta como algunos creen.

67. Con respecto al color ya se ofrecen más dificultades para deshacerse de la preocupación; porque en realidad tenemos muy arraigada la creencia de que en la superficie están los verdaderos colores, y que nuestras sensaciones no son más que una copia de lo que hay en el objeto externo.

La luz nos parece una condición necesaria para ver el color, pero no el color mismo. No obstante reflexionando detenidamente, se descubre que no hay diferencia entre esta sensación y las demás.

68. La sensación del color por lo mismo que es sensación, es un fenómeno inherente al ser sensitivo; un hecho de conciencia: luego el imaginar fuera de nosotros algo semejante, es atribuir á los cuerpos vistos la facultad de ver.

69. En apoyo de esta razón de estética trascendental, vienen las observaciones físicas, las cuales manifiestan que en el color no hay nada fijo, y que todo es relativo á nuestra organización y á los cuerpos intermedios. Un papel blanco resulta pintado de lindos colores si se interpone un prisma que rompa los rayos solares; lo cual muestra que según la dirección de éstos y el modo con que se combinan, experimentamos una sensación diferente. Si el ojo en vez de humores perfectamente transparentes los tuviese colorados, veríamos los objetos de diverso color, según fuese el de los humores; de lo cual nos podemos formar una idea, considerando que si miramos al través de un vidrio de color, todo lo vemos del mismo color.

70. Sin que se llegue á un trastorno de esta naturaleza, es muy probable que hay entre los hombres no pocas diferencias en cuanto á los colores: no es regular que todos los vean exactamente de una misma manera, habiendo tantas diferencias entre los órganos de los varios individuos.

71. Estas ligeras diferencias, dado caso que las haya en cuanto á los colores, no pueden producir ninguna perturbación en el uso común, pues no resultaría ni aun cuando fuesen muy graves, suponiendo, por ejemplo, que un individuo viese amarillo todo lo que los demás ven encarnado. La razón es porque siendo el vicio de nacimiento, las palabras y cuanto sirviese á designar los objetos y las sensaciones, sería lo mismo; la diferencia estaría en el ser sensitivo, sin que jamás la sospechase ni él ni los otros.

72. Esta teoría no despoja, por decirlo así, á la naturaleza de sus galas sino para trasladarlas á nuestro interior,

pues que manifiesta que no tanto se hallan en los cuerpos, como en el ser admirable que está dentro de nosotros. La naturaleza es hermosa cuando hay un ser que conoce ó siente su hermosura; ésta es relativa: si se le quita la relación con lo viviente deja de ser hermosa, y se convierte en un abismo de tinieblas y silencio. La belleza de los colores, la armonía de la música, la fragancia de los aromas, la delicadeza de los sabores, están en nosotros; el mundo es un conjunto de objetos que no encierran nada parecido á estos fenómenos del ser viviente; su belleza principal está en sus relaciones con nuestros órganos para causarnos las sensaciones: lo más recóndito y admirable de este asombroso misterio está en nosotros mismos.

CAPÍTULO XII.

Realidad objetiva de la extensión.

73. El idealismo quedaría triunfante si no encontrásemos en los objetos externos algo parecido á nuestras sensaciones: porque si después de haber dicho que el color, sonido, olor, sabor, calor, frío y otras cualidades sensibles, no son con respecto á las sensaciones originales que en ellos se nos retratan sino causas que las producen, afirmásemos lo mismo de la extensión, el mundo resultaría inextenso, y se arruinarían todas las ideas que tenemos sobre el universo corpóreo. En tal caso debiéramos admitir que hay seres que causan nuestras sensaciones, pero nada más sabríamos sobre ellos; y todas las nociones de la ciencia geométrica no tendrían ninguna correspondencia en la realidad. Es pues de la mayor importancia el señalar la diferencia entre la sensación de la extensión y las demás, probando que aquélla debe tomarse como una copia de lo que realmente existe en la naturaleza, y que los objetos no sólo nos causan la im-

presión de ciertas formas, sino que en efecto las poseen semejantes á las que se representan en nuestro interior. Demostraremos, pues, la siguiente proposición.

74. La extensión de los objetos de nuestras sensaciones, ó sea el conjunto de las dimensiones de longitud, latitud y profundidad, es una cosa real fuera de nosotros.

75. La verdad de esta proposición se prueba primeramente por la invencible resistencia que experimentamos al intentar ponerla en duda. Sin dificultad nos persuadimos de que una manzana que está á nuestra vista no tiene nada semejante á las sensaciones de sabor y olor que nos produce; y que ella en sí, sólo posee ciertas partículas que llegando al olfato ó al paladar, nos causan dichos efectos. Tampoco encontramos inconveniente en creer que el frío ó el calor, tales como los experimentamos al tocarla, no están en ella, y que sólo posee las cualidades necesarias para excitarlos en nosotros. El leve ruido que hace al manosearla, lo atribuimos sin costarnos trabajo, á sus vibraciones que conmueven un poco el aire. Por fin, tampoco encontramos mucha dificultad en que se diga que su color no es una cualidad de la misma, y que sólo dimana de la manera especial con que la luz refleja en su superficie. Pero si después de haber despojado á la manzana de sus cualidades sensibles, intentamos despojarla también de su extensión, afirmando que no tiene ningún volumen, que carece de partes, que su extensión se halla sólo representada en nosotros, pero que en realidad no hay nada semejante, y sí únicamente un ser que nos produce la representación interna de la misma, nos es imposible asentir á semejante paradoja, y todos los esfuerzos de la voluntad no bastan á dominar la voz de la naturaleza. ¿Quién es capaz de persuadirse que su propio cuerpo no tiene parte alguna; que no es largo, ni ancho, ni hondo; que lo mismo son los objetos que le rodean; que no hay distancias; que no hay cosas grandes ni pequeñas; y que todo cuanto significamos con estos nombres no son más que apariencias, fenómenos puramente internos, causados en nosotros por seres que no tienen nada semejante?

76. Mientras nos resta en los objetos la extensión, expli-

camos cómo nos pueden causar las sensaciones; porque de ellos salen columnas de fluidos que afectan nuestros órganos, su superficie se aplica á la de nuestro cuerpo para producirnos las sensaciones del tacto, y en ella se reflejan los rayos de luz que vienen á nuestros ojos; pero si no hay en los objetos extensión, no hay partes, no pueden enviarnos efluvios, ni ofrecernos superficies; todo se trastorna en nosotros y fuera de nosotros.

77. La geometría es una de las ciencias más ciertas y evidentes; y sin embargo desaparece del todo si quitamos á los objetos la extensión. Claro es que al hablar de volúmenes, superficies y líneas, no tratamos de estas cosas en cuanto están en nuestro interior, sino en cuanto se hallan en lo exterior ó reales ó posibles. Admitiendo la hipótesis idealista, la geometría se reduce á combinaciones de hechos puramente internos, á los cuales no se sabe que corresponda ningún objeto real ni posible; por consiguiente pierde su naturaleza; y una de las ciencias más ciertas y evidentes se reduce á un juego de palabras cuando se quieran hacer aplicaciones de ella en lo exterior.

78. Las ciencias naturales desaparecen también en faltando la extensión. Así, por ejemplo, cuando la catóptrica asienta que en la luz el ángulo de reflexión es igual al ángulo de incidencia, no podrá significar otra cosa sino que en la apariencia de eso que llamamos luz, la apariencia del ángulo de reflexión es igual á la apariencia del ángulo de incidencia. Cuando la mecánica establece que las fuerzas de una palanca están en razón inversa de la longitud de sus brazos, sólo podrá significar que la apariencia de las fuerzas de una apariencia de palanca, está en razón inversa de la aparente longitud de la apariencia de sus brazos. En vano nos hablará la astronomía de masas, volúmenes, velocidad y órbitas de los cuerpos celestes: no habiendo extensión real, sólo habrá apariencia de masas, volúmenes, movimientos, velocidades y órbitas; fenómenos internos que nos causaría no sabemos qué objeto, y que por una extrañeza inconcebible nos obligaría á creer real y fuera de nosotros, lo que es meramente ideal y sólo está en nosotros.

79. La realidad objetiva de la extensión no se prueba solamente manifestando las consecuencias absurdas que de lo contrario resultarían, sino también con demostración fundada en la íntima naturaleza de la cosa. Vamos á ver este nuevo género de pruebas; pero adviértase ante todo, que al añadirla no se quiere dar á entender que la primera no sea suficiente. Las demostraciones que estriban en lo absurdo de la suposición contraria, son tan sólidas como las directas; porque no puede ser nunca verdad lo que trae consecuencias repugnantes. Así, basta el haber manifestado que el negar la realidad objetiva de la extensión trastorna nuestras ideas científicas, para que jamás se la pueda poner en duda.

80. La extensión analizada ideológicamente contiene: multiplicidad y continuidad. Multiplicidad, porque ningún ser extenso es uno, en todo el rigor de la palabra; por lo mismo que es extenso consta de partes, las que no se pueden concebir sin ser distintas entre sí. Continuidad, porque para formar extensión no basta que haya muchos seres, es preciso que sean tales y estén de tal modo unidos que puedan constituirla. Si concebimos muchos espíritus nos resulta muchedumbre; y sin embargo no concebimos nada extenso. La aritmética se ocupa siempre de cosas múltiples, y no obstante, su objeto no es la extensión.

81. Tanto la multiplicidad como la continuidad de los seres que nos causan las sensaciones, podemos conocerla por medio de éstas. Cuando vemos ó tocamos un objeto, la sensación se nos ofrece como de puntos distintos entre sí; y esto se halla en la misma naturaleza de dichas sensaciones. Nos es imposible ver un objeto si no hay en él partes distintas que se nos presenten; la vista de un punto indivisible es una idea contradictoria. Lo propio sucede en el tacto, pues que las sensaciones de éste implican por necesidad una distinción entre las partes de cuyo conjunto y situación nos informa.

82. La continuidad, es decir, la disposición de los objetos bajo esta forma que llamamos extensión, es un hecho que aunque de cierto existe fuera de nosotros, y está representado en nuestro interior, no puede sujetarse á riguroso aná-

lisis. Nada significa el decir que la extensión es la ocupación del espacio, porque faltará entonces explicar en qué consiste la extensión del mismo espacio. Añadir que ser extenso es hallarse unas partes *fuera* de otras, tampoco aclara nada, porque ese *fuera* no es concebible en no habiendo extensión; luego entonces se explica la extensión por la extensión misma, y por tanto se incurre en el vicio de hacer entrar en la definición la cosa definida.

83. Parece pues que nos es preciso mirar la extensión externa, como un hecho que no podemos analizar, sino para descubrir en él la multiplicidad y sujetarle á medida; y que su representación interna la debemos considerar también como un hecho primitivo de nuestro espíritu, que se desarrolla en nosotros tan pronto como se ponen en ejercicio las facultades sensitivas.

84. Aquí se nos puede objetar una dificultad. La extensión como representada en nosotros, es un fenómeno puramente interno, es una sensación; luego si la atribuímos á los objetos externos los hacemos sensitivos. Precisamente, este es el raciocinio con que hemos combatido la realidad objetiva de las cualidades sensibles, consideradas como tipos de nuestras sensaciones; ¿por qué, pues, no se podrá aplicar á la extensión? La dificultad se funda en una paridad, y así quedará desvanecida, si señalamos las diferencias entre uno y otro caso.

85. La primera y más obvia es que el negar la realidad objetiva de las cualidades sensibles como tipos de nuestras sensaciones, no trastorna nuestras ideas científicas, lo que sucede si aplicamos lo mismo á la extensión. Así, aun suponiendo que el raciocinio nos pareciera concluyente también para ésta, deberíamos detenernos, porque no hay razón de ninguna especie que pueda legitimar la afirmación de un absurdo. Cuando ocurre un conflicto de esta naturaleza, y el absurdo en que vamos á incurrir es evidente, la razón nos prescribe que reconozcamos un vicio oculto en el argumento que nos lleva á lo contradictorio.

Esta solución desvanece la dificultad apelando por decirlo así á una prudencia filosófica; bastaría para no caer en el

absurdo; sabríamos que hay disparidad, pero ignoraríamos en qué consiste y de dónde nace. Así conviene señalar otra diferencia, fundada en la misma naturaleza de la cosa.

86. La extensión, aunque sea una condición indispensable para el uso de los sentidos, no es objeto directo de ninguno de ellos. La vista y el tacto, que son los que se refieren á ella de un modo más especial, no la sienten directa é inmediatamente. El ojo para ver los colores necesita tenerlos en una extensión, pero no se ve la extensión misma, sino los colores; el tacto para sentir la blandura ó la aspereza necesita una extensión, pero no siente la extensión en sí misma, sino las cualidades de blandura ó aspereza inherentes á ella.

Así la extensión debe ser mirada como una especie de sujeto de las cualidades sensibles de los objetos; pero no como objeto inmediato y directo de la sensibilidad. Si concibiésemos una extensión sin olor, sabor, sonido, color ni propiedad alguna relativa al tacto, sería incapaz de afectar nuestros sentidos.

87. Esta observación deshace radicalmente la dificultad propuesta: porque si la extensión no es un objeto inmediato y directo de las sensaciones, al afirmarla existente en lo exterior, no atribuímos á los objetos extensos el carácter de sensitivos; sólo señalamos una propiedad que se nos hace perceptible por medio de los sentidos. He aquí, pues, cómo no hay paridad entre las sensaciones propiamente dichas y la percepción de la extensión; aquéllas son fenómenos internos que no podemos trasladar á lo externo; pero ésta es un hecho externo que se nos hace perceptible por conducto de los fenómenos internos. Las figuras, que no son más que modificaciones de la extensión, se hallan representadas en nuestro interior; pero esta misma representación es imposible sin el color; luego ni aun la disposición de partes, esto es, lo más característico que hay en la extensión, no se ofrece directa é inmediatamente á nuestras facultades sensitivas.

88. La geometría trata de la extensión prescindiendo de los colores y de toda cualidad sensible; entonces no se halla la ciencia en el terreno de las representaciones sensibles sino de las ideas puras, ó sea de los objetos del entendimiento

puro; pues que la misma geometría si quiere echar mano de las representaciones sensibles ó imaginarias, necesita emplear el color ú otra cualidad que pueda afectar los sentidos. Este carácter de la extensión, ó su posibilidad de ser despojada de las propiedades sensibles convirtiéndose en objeto del entendimiento puro, manifiesta más y más que ella en sí, en su esencia, no es una sensación, pues que si tal fuese no podría ser despojada de su naturaleza sensible; no se puede destruir la esencia de una cosa sin destruir la cosa misma. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. II, cap. VIII y IX, libro III, caps. desde el I hasta el VII y desde el XVIII hasta el XXX.)

CAPÍTULO XIII.

Comparación de la aptitud respectiva de la vista y el tacto para darnos idea de los objetos externos.

89. Condillac es de opinión que el sentido maestro es el tacto. Según este filósofo, sólo con el tacto podemos formarnos idea de la extensión; de manera que la vista por sí sola no bastaría para darnos idea de los objetos externos; la visión se nos ofrecería como un fenómeno puramente subjetivo; no conoceríamos figuras, distancias ni movimiento. Esta opinión me parece infundada.

90. La vista tiene por objeto propio y característico los colores; y los colores no se pueden ni siquiera concebir sin una superficie. Toda superficie es extensa; luego en la misma sensación visual entra por necesidad la representación de la extensión.

91. Para comprender cómo la vista puede darnos idea del volumen, basta considerar que éste no es más que el conjunto de las tres dimensiones: longitud, latitud y profundidad:

la vista nos da idea de las dos primeras como acabamos de demostrar (90); pues la superficie implica longitud y latitud; luego no hay inconveniente en que nos la dé de la otra.

Se convendrá en la legitimidad de la consecuencia si se reflexiona que las tres dimensiones que constituyen el volumen no se distinguen sino por la posición que ocupan respecto á nosotros; la misma que llamamos longitud del libro por ejemplo, se convertirá en latitud y profundidad si se le coloca de diferente manera, ó se le mira desde un punto diverso. Luego el sentido que percibe las dos dimensiones podrá percibir fácilmente la tercera, con tal que la variedad de las posiciones de los objetos le presente esas dimensiones en una relación diferente. Esto último sucederá por necesidad, á causa del movimiento de los objetos ó del ojo; por consiguiente la vista por sí sola podría darnos idea de las figuras y de las distancias sin necesidad del tacto. (Véase *Filosofía Fundamental*, lib. II, caps. desde el X hasta el XVI.)

92. La misma idea de resistencia, la que parece exigir de un modo más especial el sentido del tacto, puede también resultar de la sola vista. Para concebirlo adviértase que no se trata de la sensación de tacto que experimentamos al encontrar un cuerpo resistente, porque esto equivaldría á decir que la vista puede tocar. Se babla pues únicamente de la resistencia comparada como simple relación de un cuerpo á otro detenido en su movimiento. Sea un cuerpo recorriendo la línea *b*__________*d*__________*c*; si un observador ve que el cuerpo recorre constantemente toda la linea *b c*, excepto cuando se interpone otro en el punto *d*, inferirá naturalmente que la detención del cuerpo movido depende de la interposición del otro, y por tanto mirará á este último como resistente. Nada más se necesita para formar la idea de resistencia; pues la sensación de tacto es un hecho subjetivo del ser que la experimenta, y que nada tiene que ver con el objetivo ó sea con la relación del cuerpo detenido al obstáculo que le detiene.

93. El argumento más grave en favor de la opinión que combatimos es la experiencia hecha en un ciego, joven de trece á catorce años, á quien un distinguido cirujano de

Londres, llamado Cheselden, hizo la operación de las cataratas, primero en un ojo y después en el otro. Los fenómenos más notables fueron los siguientes:

1.° Cuando el niño comenzó á ver creyó que los objetos tocaban á la superficie de sus ojos.

2.° No se formaba ninguna idea de la relación de los tamaños y distancias. Así no sabía concebir cómo la casa podía parecerle á la vista más grande que su gabinete. Tampoco alcanzaba á comprender cómo pudiese haber otros objetos fuera de los que veía: todo le parecía inmenso.

3.° No distinguía entre los objetos por más diferentes que fueran en tamaño y forma.

Infiere de esto Condillac que la vista por sí sola no nos daría idea de la extensión ni de las distancias, pues que habiéndola observado en los primeros pasos de su ejercicio, dió los resultados que acabamos de consignar.

94. El argumento es especioso, y por de pronto parece concluyente, pero examinado con severa crítica se le encuentra muy débil. Para comprender bien la solución de la dificultad conviene también notar algunas circunstancias del hecho.

95. El niño antes de la operación no estaba completamente ciego: distinguía el día de la noche; y en habiendo mucha luz, discernía lo blanco, lo negro y lo encarnado. Esta circunstancia es importante, porque manifiesta que el ciego debía de tener la costumbre de considerar los objetos pegados á sus párpados; de lo cual nos formaremos una idea, observando lo que nos sucede cuando cerramos los ojos en medio de la luz. Así, pues, ya no es tan extraño que al caer las cataratas creyese que los objetos que se le presentaban más claros estaban en el mismo sitio al cual solía referir las sensaciones obscuras.

96. La confusión de sus sensaciones nuevas, sólo prueba que la vista, para darnos idea clara y exacta de los objetos, necesita de cierta práctica que le sirva de educación. ¿Qué sucedería si á un hombre privado del tacto se le despertase de repente este sentido? Es cierto que sus sensaciones al principio estarían en una confusión semejante. La experien-

cia de cada día nos enseña que el tacto se perfecciona mediante el ejercicio; luego en sus primeros actos estaría en la mayor imperfección.

97. Un órgano que ejercía sus funciones por primera vez, debía ser sumamente débil, y transmitir muy mal las impresiones. Si nosotros al pasar repentinamente de las tinieblas á la luz, apenas alcanzamos á distinguir los objetos, y á veces no vemos casi nada, ¿qué debía suceder en quien veía por primera vez y á la edad de trece años?

98. En la relación del oculista parece notarse una contradicción: dice que el niño no discernía los objetos, pero que le gustaban con preferencia los más regulares; si unos le agradaban *más* que otros, los discernía, pues que sin discernimiento no hay preferencia.

99. El no reconocer con la vista los objetos que tenía ya conocidos con el tacto, tampoco prueba otra cosa sino que no estaba acostumbrado á comparar los dos órdenes de sensaciones. Sabía por ejemplo que una bola le causaba en el tacto la sensación de un cuerpo esférico, pero ignoraba qué sensación debía causarle á la vista; y así no podía verificar el reconocimiento de los objetos hasta que la experiencia le hubiese enseñado á combinar las sensaciones, reuniéndolas en uno mismo, como en su causa común.

100. Es también de notar que se trata de un niño de trece años, falto por consiguiente de espíritu de observación, y que en el atolondramiento de las primeras impresiones, debía de decir mil cosas incoherentes, y mucho más hablando en una lengua que no entendía, cual era la de las sensaciones visuales. Él sabía los nombres de los colores, tamaños, figuras, lindes, movimientos, etc., etc.; pero nada de esto podía haber referido á las sensaciones de la vista: así, hasta que pasase algún tiempo no pudo responder con exactitud á muchas preguntas que le harían, por ignorar su significado. El ciego habla de los objetos de la vista; mas para él las palabras no representan lo mismo que para nosotros.

101. La impresión de agradable ó desagradable es algo común á todas las sensaciones; y he aquí explicado por qué el niño, de quien se dice que no distinguía los objetos, indi-

caba no obstante los que le eran más gratos. Cuando se le preguntaría sobre los límites, tamaños y figuras, no respondería con exactitud, ya por la debilidad del órgano, ya por su atolondramiento, ya por no entender bien lo que se le preguntaba; pero al tratarse de la sensación de placer, la confusión desaparecía; comprendía muy bien lo que las palabras significaban, y por lo mismo era capaz de señalar á cuál de los objetos daba la preferencia.

102. De estas observaciones inferimos, que los experimentos hechos en el ciego de Cheselden sólo prueban: que el órgano de la vista no adquiere la debida fuerza y precisión sino con algún tiempo de ejercicio; que sus primeras impresiones son por necesidad confusas; y que faltando la costumbre de compararlas entre sí y con las de otros sentidos, han de inducirnos á juicios inexactos.

103. Pero como lo mismo sucede en todos los sentidos, resulta que Condillac nada adelanta en pro de la superioridad del tacto. Sin desconocer la utilidad de este sentido para la rectificación de muchos juicios relativos á la extensión, me parece que lejos de que se le haya de levantar sobre los demás es uno de los más inferiores. Limitado á lo contiguo no puede salvar las distancias, ni apreciar sino objetos muy reducidos; su medio de percepción, la aplicación de superficie con superficie, es de lo más grosero y tardío en el orden de la sensibilidad. La vista nos ofrece las estrellas fijas, distantes de nosotros millones de leguas; el oído nos avisa de lo que acaba de suceder en sitios muy lejanos; hasta el olfato nos advierte de la cercanía de un objeto fétido ó aromático.

104. En la naturaleza misma podemos observar que el tacto se halla en los últimos límites del reino animal; es común al hombre con el gusano y el pólipo, y aun algunos creen que con la hierba llamada sensitiva. En el hombre se halla con mayor perfección que en todos los animales; mas esto no indica su preferencia sobre los demás sentidos, sino que estaba destinado á funciones más nobles, entre las cuales se distingue el concurrir á la formación y rectificación de las ideas relativas al mundo sensible. (V. *la Lógica*, lib. I, cap. I.)

CAPÍTULO XIV.

Qué nos enseñan los sentidos con respecto al mundo corpóreo.

105. Por el análisis que precede resulta claro que los sentidos no nos dan á conocer la naturaleza de los cuerpos; sólo nos ponen en relación con ellos, sin presentarnos de los mismos otra cosa que la forma de la extensión. Así, deslindando lo que hay en nuestras sensaciones de subjetivo y de objetivo, hallamos que excepto la extensión y el principio de causalidad (física ú ocasional) residentes en los cuerpos, todo lo demás es subjetivo.

106. La sensibilidad externa es una facultad que se nos ha dado para la conservación del individuo y de la especie, y para conocer las relaciones de las partes del mundo corpóreo entre sí, y con nuestros órganos: estas relaciones en cuanto sujetas á nuestros sentidos, se reducen á extensión y movimiento.

107. Resumiendo esta doctrina diremos que los sentidos nos enseñan lo siguiente:

1.° Existencia de seres distintos de nosotros, y que (física ú ocasionalmente) influyen sobre nosotros.

2.° Distinción de estos seres entre sí, y por consiguiente multitud en su conjunto.

3.° Sujeción de los mismos seres á leyes constantes, en sus relaciones entre sí y con nuestros órganos.

4.° Forma común á todos ellos, é indispensable para que podamos percibirlos sensiblemente: la extensión ó la continuidad.

5.° Mudanzas de la relación de las extensiones parciales con la extensión total, ó en el espacio; lo que constituye el movimiento.

6.° Todos los medios para apreciar otras cualidades de los cuerpos, ya sea en sus relaciones mutuas, ya con nosotros, se reducen á determinar sus efectos por las modificaciones de la extensión. Los grados de calor ó de frío son medidos por la altura del mercurio en el termómetro; para otras variaciones atmosféricas nos sirve el barómetro; y en general la intensidad de las fuerzas mecánicas y químicas la apreciamos por medidas del movimiento, esto es, por relaciones en la extensión. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. III, cap. III.)

CAPÍTULO XV.

La imaginación, ó sea la representación sensible interna. Su necesidad y caracteres.

108. Las sensaciones externas son insuficientes para dirigirnos en las relaciones con el mundo corpóreo; por cuya razón se nos ha dado la facultad de reproducir en nuestro interior, y sin la presencia de los objetos, las impresiones que ellos nos han causado. A esta facultad se la llama imaginación ó fantasía.

109. Para convencerse de la utilidad y necesidad de la imaginación, considérese lo que resultaría si ella nos faltase. Sólo podríamos tener relaciones con los objetos presentes; pues que no habiendo representación interna, perderíamos la memoria de las sensaciones tan pronto como dejasen de existir. Esto haría imposible el satisfacer las necesidades de la vida. No conoceríamos el alimento que otras veces hubiésemos tomado; no acertaríamos á volver á nuestra habitación, ni la reconoceríamos aunque la encontrásemos por casualidad. No teniendo memoria de nada, no sabríamos lo que anteriormente nos ha sucedido; careceríamos de unidad de conciencia; y una sensación recibida pocos momentos antes, nos sería tan indiferente y desconocida, como si la

hubiese recibido otro hombre en el país más remoto. Por donde se manifiesta que la facultad de reproducir en nuestro interior las sensaciones pasadas, nos es absolutamente necesaria, y que el Criador nos ha dotado de ella, para que los fenómenos sensibles no fuesen en nosotros una serie de hechos inconexos que á nada pudiera conducir.

110. La imaginación es una especie de continuación de los sentidos; pues que sólo representa lo que ellos nos han transmitido alguna vez; pero se distingue por ciertas propiedades características que importa consignar.

111. Una de las cualidades distintivas de la sensibilidad imaginaria está en que nos ofrece sus representaciones envueltas con la idea del tiempo. Al recordar un paisaje que hemos visto se nos presenta en nuestro interior el paisaje, no de una manera absoluta, sino como reaparición de una sensación *pasada*, lo cual da á la representación el carácter de recuerdo. Si se nos hiciese la descripción de un paisaje no visto por nosotros, su representación no se nos ofrecería con el carácter de recuerdo, sino como un producto de nuestra fantasía excitada por la narración.

112. Reflexionando sobre esta cualidad se echa de ver que nos era absolutamente necesaria, para no andar perdidos continuamente en un laberinto de representaciones inconexas; la manía y la locura consisten en esa confusión de lo real con lo puramente imaginario; y el linaje humano no debía ser una reunión de maniáticos y de locos.

113. La imaginación no sólo nos reproduce las sensaciones pasadas, sino que sigue en esto un orden que es el más conveniente para nosotros. Al recordar un lugar ó tiempo, recordamos naturalmente las varias sensaciones que hemos recibido en ellos, aunque sean muy diversas. La unidad de lugar ó tiempo les sirve de lazo.

114. Esta unión de las sensaciones pasadas por el vínculo del lugar ó del tiempo, dimana de que habiendo sido recibidas en un mismo tiempo ó lugar, la impresión orgánica de éstos queda naturalmente ligada con la de las sensaciones particulares; y así en reproduciéndose la una se reproduce naturalmente la otra.

115. El objeto de este vínculo es, que el ser sensitivo pueda ejercer del modo conveniente sus funciones; porque siendo las ideas de tiempo y lugar puntos fundamentales en todas las relaciones con el mundo corpóreo, no podríamos mantenerlas bien si no se nos hubiese dado esta preciosa facultad con que asociamos las sensaciones diversas. Para buscar lo que deseamos es preciso ir al lugar donde está; para evitar lo nocivo debemos apartarnos del sitio donde se halla; si no tuviésemos la facultad de asociar los recuerdos por el lugar, estaríamos en una confusión continua. Lo propio sucede con el tiempo: esta circunstancia nos es indispensable en muchos casos; sin ella no podríamos dar curso á los negocios más comunes de la vida; todo lo recordaríamos en el mayor desorden. Figurémonos lo que sería un hombre que pensando en el día de ayer no tuviese la facultad de recordar las varias sensaciones del mismo día, y concebiremos la inmensa importancia de esta facultad asociadora de los recuerdos con el vínculo del tiempo.

116. La semejanza es otro de los lazos que unen las sensaciones: al ver un hombre parecido á otro, nos ocurre desde luego la idea de aquel á quien se parece. No es necesario detenerse á explicar la utilidad de esta asociación de ideas; y en cuanto á su origen, no es difícil encontrarlo considerando que objetos semejantes producen en nuestros órganos impresiones semejantes, y por lo mismo es natural que al excitarse la una se excite también la otra.

117. Uno de los vínculos más preciosos que tienen nuestras representaciones es el de los signos arbitrarios, entre los cuales figura en primer puesto la palabra oral ó escrita. Este es uno de los fenómenos más importantes de nuestro espíritu, y uno de los medios más eficaces para extender y perfeccionar sus funciones. La palabra *Madrid* ni hablada ni escrita tiene semejanza alguna con su significado: la capital de España; sin embargo, nos basta oirla pronunciar ó leerla, para que se desenvuelva en nuestro interior la representación de la populosa villa. El nombre de una persona no tiene ninguna semejanza con ella; pero él basta para que se excite en nosotros la representación de la misma.

118. La asociación de las palabras con las representaciones sensibles es también una asociación de sensaciones, porque la palabra hablada ó escrita produce en nosotros una verdadera sensación auditiva ó visual. Pero en la asociación constante y ordenada de cosas tan diferentes, se descubre ya la acción de una facultad superior al orden sensitivo: la razón, que distingue al hombre del bruto, y que le coloca á tan inmensa altura sobre todos los animales, aun en lo relativo á los objetos puramente sensibles.

119. El ejercicio de la imaginación está en algún modo subordinado á la libre voluntad, mas no con sujeción absoluta. La experiencia enseña que imaginamos varios objetos cuando queremos y del modo que queremos; pero también acontece con harta frecuencia que no nos es posible evocar imágenes que se nos han olvidado, ni dar á la reaparición de otras el orden que desearíamos, ni tampoco desvanecer algunas que se nos ofrecen á pesar nuestro, con molesta y á veces aflictiva importunidad.

120. Dependiendo el ejercicio de la imaginación de las afecciones del cerebro, y no estando sujetas las alteraciones de este órgano al imperio absoluto de la voluntad, se comprende fácilmente por qué nos hemos de encontrar muchas veces con representaciones que no quisiéramos. Después de un suceso que nos ha causado profunda impresión, con mucha dificultad evitamos que se nos represente: la razón de este fenómeno se halla en que las alteraciones orgánicas dejan huella tanto más honda, y por consiguiente se reproducen con tanta mayor facilidad, cuanto han sido más vivas, cuanto más han afectado el órgano que nos las ha transmitido.

121. No se limita la imaginación á la reproducción de las sensaciones pasadas, sino que tomando de ellas lo que le conviene, forma conjuntos ideales á que nada corresponde en la realidad. Esta fuerza de combinación es la base de las artes mecánicas y liberales: sin ella el hombre no haría nunca nada nuevo, estaría limitado á copiar la naturaleza de una manera fija, invariable, sin añadir ni quitar nada; la geometría, que necesita continuamente de combinacio-

nes de figuras puramente imaginarias, sería también imposible.

122. La fecundidad de la imaginación se ejerce á veces independientemente de nuestra voluntad; así nos acontece que nos ocurren conjuntos puramente ideales, ora hermosos y encantadores, ora deformes y horribles. Pero no puede negarse que aquí se manifiesta ya de una manera más clara el imperio de la voluntad, y la existencia de un orden de facultades superiores á las sensitivas. En pocas palabras se nos da la idea de un conjunto complicadísimo, que nos es imposible representarnos de pronto en la imaginación; pero la razón, que se ha penetrado de la idea, toma bajo su dirección á la fantasía y la obliga á trazar una á una todas las figuras necesarias, y á representarlas en todas sus relaciones. Así acontece á cada paso con los pintores, escultores, y también con todos los constructores mecánicos: en dos palabras se les encarga una obra cuyos detalles exigen prodigiosos esfuerzos de imaginación y á veces muchos años de trabajo. (V. *la Lógica*, lib. I, caps. I y II.)

CAPÍTULO XVI.

Perturbaciones de la representación sensible interna. Sus relaciones con la organización.

123. Cuando las facultades intelectuales están íntegras y los órganos sensitivos ejercen sus funciones de la manera conveniente, distinguimos entre la sensación real y la imaginaria: así acontece durante la vigilia mientras el hombre está en su juicio.

124. Pero al cesar los sentidos en sus funciones como en el sueño, si la facultad de las representaciones internas se pone en acción, se halla sin el contrapeso de las impresiones externas, y así nos ofrece sus imágenes con más viveza; y siendo por otra parte muy escasa ó enteramente nula

la reflexión á causa del entorpecimiento de las facultades intelectuales, tomamos por una realidad lo que sólo existe en nuestra fantasía.

125. A los maniáticos no les falta la acción de los sentidos externos; pero la representación interna es tan viva á causa de la perturbación orgánica, que no pueden distinguir lo interno de lo externo.

126. Para hacer buen uso de las representaciones imaginarias, necesita el hombre hallarse en el pleno ejercicio de sus facultades tanto sensitivas como intelectuales: la acción de las primeras templa la viveza de la representación interna, y la deja en aquel grado conveniente de palidez, indispensable para no confundir lo imaginario con lo real; por medio de las segundas reflexionamos sobre las sensaciones tanto internas como externas, las comparamos entre sí y las discernimos, llegando de este modo al conocimiento de la verdad.

127. Así se explica por qué las personas de una imaginación muy viva están más expuestas al desorden mental. Semejante viveza depende de la mayor susceptibilidad de los órganos, la cual exaltada con algún accidente produce las perturbaciones conocidas con los nombres de delirio, manía, monomanía y locura.

128. La íntima relación de las sensaciones con la organización, explica muchos fenómenos que sin esto no podrían comprenderse.

A veces experimentamos sensaciones á que nada corresponde en lo exterior. En el delirio, en la manía, en el sueño, tenemos realmente la sensación de objetos que no están presentes: la conciencia nos atestigua la realidad de la sensación en nosotros, y de una manera tan clara y viva que no nos consiente ninguna duda; y no obstante, las reflexiones posteriores nos cercioran de que aquella sensación era un fenómeno puramente interno, al que nada correspondía en la realidad. Esto se explica atendiendo á las relaciones de la sensibilidad con los órganos.

129. La sensación depende de ciertas alteraciones orgánicas; y de éstas no resulta el fenómeno sino en cuanto se

terminan en el cerebro. Supongamos, pues, que el cuerpo A, afectando el órgano externo, produce en el cerebro la alteración M, á la cual siga por las leyes de la naturaleza la sensación N. Es claro que si una causa puramente interna produce en el cerebro la misma alteración M, percibirá el alma la sensación N, como si estuviese presente el cuerpo A.

130. Esta teoría no es una mera hipótesis; pues se funda en un hecho cierto, cual es la correspondencia de las alteraciones cerebrales con determinadas sensaciones; y en otro muy probable, á saber, el que causas puramente internas pueden en algunos casos producir en el cerebro alteraciones idénticas á las que nacen de la acción de los órganos afectados por un cuerpo externo. Siéndonos desconocido qué alteraciones orgánicas cerebrales son indispensables para las respectivas sensaciones, no es posible demostrar que aquéllas pueden dimanar de causas puramente internas; pero salta á los ojos que ora consistan dichas alteraciones en una vibración de las fibras, ora en la circulación de un fluido ó en otro movimiento cualquiera, está en la esfera de la posibilidad, y aun de muy plausible probabilidad, el que esas vibraciones ó movimientos sean cuales fueren, se repitan en el cerebro sin necesidad de un agente que obre sobre nuestros órganos externos.

131. La imaginación, ó bien esa facultad con que se representan en nuestro interior las sensaciones pasadas, se puede explicar por el mismo principio. Nada sensible se nos representa en lo interior sin que lo hayamos experimentado en lo exterior; pues que aun las representaciones más extrañas y monstruosas se forman de un conjunto de sensaciones que en realidad han existido en nosotros. Fínjase el monstruo de que nos habla Horacio; hermosa cabeza de mujer, cerviz de caballo, miembros de diferentes especies cubiertos de raro plumaje, y por fin terminando en un pez deforme: este conjunto no lo hemos visto nunca, pero hemos visto cabezas de mujer, cervices de caballo, y todo lo demás que hacemos entrar en el monstruo. Cuando una sensación falta, falta también su imaginación correspondiente; el ciego de nacimiento jamás imaginará nada colorado, ni el sordo nada so-

noro. Luego es cierto que las representaciones imaginarias son una continuación de la sensibilidad externa, y que así como ésta, deben también depender de las impresiones del cerebro.

132. De las representaciones imaginarias, unas están sujetas á la voluntad, otras no; á veces imaginamos un objeto porque queremos; á veces nos ocurre aun cuando no queramos; y no es raro el que deseemos representarnos una cosa sin que podamos conseguirlo. Esta variedad de fenómenos confirma la misma doctrina.

133. Estando despiertos se presenta fácilmente á la imaginación lo que hemos sentido recientemente; y esta facilidad es proporcional á la viveza de las sensaciones. Una escena horrible que nos ha causado impresión profunda se nos presenta repetidas veces y nos cuesta trabajo el apartarla de la imaginación; así como otra que nos haya producido vivo placer nos encanta durante largo tiempo con su grata memoria. Este hecho manifiesta que las representaciones imaginarias dependen de las impresiones cerebrales, pues que se hallan en proporción con la viveza de las mismas.

134. Durante la vigilia distinguimos entre la imaginación y los sentidos, ya porque éstos se hallan en ejercicio actual y por consiguiente debilitan la representación imaginaria, ya también porque estando la razón en su plenitud, reflexiona lo bastante para discernir entre unas y otras impresiones. En el sueño no percibimos esta diferencia; y las representaciones puramente imaginarias se nos ofrecen como sensaciones reales. Este hecho, atestiguado por la experiencia de todos los días, confirma el principio establecido de que la representación imaginaria no es más que una continuación de la sensación, ó hablando con más exactitud, una sensación que se verifica en sólo el cerebro, repitiéndose por causas internas la misma impresión que en él había producido la acción de los órganos externos.

135. De esto resulta que aun estando despiertos podrán las representaciones imaginarias parecernos sensaciones reales, pues para esto basta el que las causas internas sean tan poderosas que produzcan en el cerebro alteraciones

iguales ó mayores que las producidas actualmente por los órganos de los sentidos. Y he aquí la explicación del delirio, el cual no es otra cosa que una serie de representaciones imaginarias tan vivas que ocupan el lugar de las sensaciones externas. En confirmación de esta teoría está el hecho constantemente observado, de que las enfermedades nerviosas producen con facilidad el delirio. Esto es muy natural, porque hallándose afectado el sistema nervioso, órgano de la sensibilidad, se perturban más fácilmente las funciones de ésta; pues que la mayor excitación de los órganos puramente internos, hace que las impresiones dimanadas de ellos se sobrepongan á las que nos vienen de los objetos externos.

136. La locura, las manías y monomanías tienen su origen en el mismo hecho fisiológico. Una causa cualquiera produce perturbación en el cerebro; y ésta ocasiona á su vez, ó la fijeza en una idea, ó el desorden en todas ellas. Cuál sea la alteración orgánica suficiente para producir esas alteraciones no es fácil determinarlo. Morgagni y otros han observado que el cerebro de algunos locos muy tenaces y obstinados, era más consistente que el del común de los hombres; así como el de otros que padecían suma incoherencia y volubilidad de ideas, se distinguía por una blandura excesiva, parecida al comienzo de una disolución. Sin que trate de apoyar ni combatir la verdad de estos hechos, observaré que son todavía poco numerosos para formar una inducción que pueda servir para fundar, no diré certeza, mas ni siquiera probabilidad. En este punto se halla muy atrasada la ciencia, y está por ahora ceñida á recoger hechos. Pero sea de esto lo que fuere, no hay necesidad aquí de mayor adelanto fisiológico, para el conocimiento de la verdad fisiológica, á saber: la relación de las perturbaciones mentales con las alteraciones orgánicas.

137. Las relaciones del cerebro con la voluntad libre también se hallan envueltas en un profundo misterio. No ignoro que, según los fisiólogos, este órgano es de los que ejercen sus funciones independientemente de la voluntad; pero me atrevo á dudar de que esta observación fisiológica sea de todo punto exacta. Claro es que no se trata de si la

voluntad libre puede comunicar al cerebro movimientos determinados, á la manera que los imprime á otros órganos, como por ejemplo al de la voz; la indicación se refiere á un aspecto de la cuestión harto más delicado y difícil: no nace de la observación fisiológica, sino de la psicológica; un hecho constantemente observado por la psicología ofrece ancho campo á las indagaciones de la fisiología. Indicaré en pocas palabras la razón de la duda.

138. Aunque el cerebro no esté sujeto á nuestra libre voluntad, parece que en ciertos casos podemos producir en él ciertas alteraciones, como debe suceder cuando por un acto libre imaginamos una serie de objetos. La representación de éstos no se excitaría sin el correspondiente movimiento cerebral: y así, por lo mismo que está en nuestro poder excitar la primera, señal es que de nosotros depende el provocar el segundo. Poco importa decir que nosotros no tenemos conocimiento de cómo esto se verifica, pues tampoco conocemos el modo con que al imperio de la voluntad se siguen los movimientos del cuerpo. La diferencia entre estos dos casos consiste en que los movimientos musculares podemos mandarlos siempre que queremos, seguros de ser obedecidos, y los cerebrales no, como lo experimentamos más de una vez, esforzándonos en vano para recordar una palabra ó una imagen; pero esto sólo prueba que los dos imperios de la voluntad son de un orden diverso, y están sometidos á condiciones diferentes; mas no que no deba reconocerse un verdadero imperio de la voluntad en algunas impresiones cerebrales. El modo con que esto se verifica deben explicarlo los fisiólogos, si quisieran extender sus investigaciones sobre este importante fenómeno. Me contento con indicar el problema; consigno el hecho ideológico, al que probablemente debe corresponder un hecho fisiológico que considero difícil de averiguar.

139. Si se dijese que estas operaciones internas se verifican sin ninguna función cerebral, preguntaré cómo es que se perturban con las alteraciones orgánicas; cómo es que la facultad de ejecutarlas sigue un curso ascendente en la infancia y descendente en la vejez; preguntaré por fin cuál es

la razón de que el ejercicio fortalezca dicha facultad lo mismo que las que se refieren á otros órganos. Estos hechos indican claramente que su ejercicio va acompañado de ciertas funciones cerebrales; y como semejante ejercicio se halla sujeto muchas veces á nuestra libre voluntad, resulta que ésta, á más del imperio absoluto que posee sobre ciertos movimientos del cuerpo, lo disfruta también, aunque con limitación, sobre determinadas impresiones cerebrales. Las perturbaciones mentales traen su origen de la pérdida de este imperio.

CAPÍTULO XVII.

El placer y dolor sensibles.

140. De las sensaciones, unas producen placer, otras dolor. Por lo común, las saludables son placenteras, y las nocivas dolorosas; de esta suerte la naturaleza nos avisa de lo que nos aprovecha ó nos daña. La falta de alimento nos perjudica, y prolongada por algún tiempo acabaría con nuestra existencia; por esta razón experimentamos el hambre, sensación dolorosa que nos advierte el peligro. La comida nos es saludable, y así sentimos en ella un placer: el exceso en la cantidad nos daña; para prevenirle se nos ha dado el disgusto en ciertos casos, y en otros los dolores. Sería fácil recorrer todos los placeres y dolores sensibles, y probar que aquéllos tienen por causa un acto provechoso á nuestra organización, y éstos uno dañoso. En los brutos animales la medida del placer está fijada por el instinto, y así es que rara vez se exceden; pero al hombre como dotado de razón, se le ha dejado mayor amplitud; y así es que cuando se entrega al placer con exceso, lo que en un principio era útil se convierte en nocivo, pagando con crueles enfermedades, y no pocas veces con la vida, el haber trastornado con sus desórdenes las leyes de la naturaleza.

141. El dolor que resulta de nuestras sensaciones nos es absolutamente necesario. Supóngase que el fuego aplicado á nuestros órganos no nos causase una impresión dolorosa, podria muy bien suceder que una parte de ellos se hallase ya destruída cuando advirtiésemos la presencia del fuego. Las substancias venenosas introducidas en el estómago causan dolores atroces; si esto no sucediera, el veneno habría ejercido su acción mortal sin que fuésemos advertidos del peligro que nos amenazaba.

142. Entre los filósofos que han buscado la causa del placer y del dolor, algunos la atribuyen á la reflexión; esto es inadmisible. Muchas sensaciones nos causan una impresión placentera ó dolorosa, anteriormente á todo acto reflexivo; ¿quién necesita de reflexiones para sentir el dolor de una quemadura? El niño experimenta dolores mucho antes que pueda reflexionar: testigo el llanto con que los manifiesta desde su nacimiento. El placer y el dolor en muchas sensaciones son hechos primitivos invariablemente unidos, y tal vez identificados con ellas; fenómenos simples que no podemos descomponer, y que sólo debemos consignar. Lo que de ellos conocemos es su *objeto*, su *alto fin*, que es la conservación y perfección del individuo y de la especie; su límite moral, pues somos castigados por nuestra misma organización cuando faltamos á las sabias leyes que nos ha impuesto el Criador.

143. No todas las sensaciones producen placer ó dolor, propiamente dichos; las hay que ó parecen del todo indiferentes, ó que cuando menos nos causan este placer ó dolor en un grado tan débil que apenas llegamos á percibirlos. Continuamente estamos experimentando sensaciones de esta clase; vemos muchedumbre de objetos que no nos agradan ni ofenden; oímos sonidos que nos son indiferentes; sentimos el contacto de cuerpos que no nos complace ni mortifica. Sin embargo, preciso es advertir que aunque el placer y dolor propiamente dichos sólo se hallen en las sensaciones vivas que tienen relaciones especiales con nuestra conservación, parece que las sensaciones indiferentes traen consigo un cierto bienestar que á su modo puede lla-

marse placer, y que si bien nos afectan débilmente considerándose cada impresión en particular, la reunión de ellas produce un conjunto agradable que ameniza la vida. Cuando estamos acostumbrados á la luz de un aposento, disfrutamos de ella sin sentir placer especial; pero si esta luz se nos quitase obligándosenos á permanecer á obscuras, experimentaríamos una pena insoportable. Esto prueba que la luz nos causaba continuamente una impresión de placer, aunque débil, y que el conjunto de estas sensaciones formaba un bienestar de que no podemos estar privados sin mucho padecimiento.

144. En esto mismo podemos admirar la sabiduría del Autor de la naturaleza. Los placeres y los dolores no pueden ser muy intensos sin que se afecte profundamente nuestra organización; un goce ó un dolor muy vivos acabarían pronto con nuestra existencia. Por esta razón no lo experimentamos sino en ocasiones contadas, y cuando hay para ello un motivo especial. Los que infringen esta ley procurándose sin cesar goces intensos, agotan pronto la fuente de la vida, acaban por no encontrar placer en nada, y apresuran el fin de sus días con una caducidad precoz. Dios ha querido que fuésemos parcos en el goce de los placeres; y á más de prescribírnoslo expresamente, nos ha obligado á ello por las mismas leyes de nuestra organización. El placer moderado que resulta de un ejercicio legítimo de nuestras funciones, lo ha esparcido el Criador sobre toda nuestra vida, como un aroma suave que la ameniza y conserva; tal es el bienestar general que procede de una perfecta salud, y del uso de nuestras facultades dentro los límites señalados por la razón y la moral.

145. El placer ausente produce deseo de alcanzarle; y cuando está presente causa el deseo de continuarle, hasta que el cansancio de los órganos engendra el fastidio. El dolor ausente ó presente, da origen al sentimiento de aversión, especie de fuga interior con que el ser viviente procura apartarse de lo que le daña. Cuando estas inclinaciones sensibles se hallan solas, sin la dirección de la razón, como sucede en los brutos, se las ve limitadas á lo que conduce á la

conservación del individuo y de la especie; pero si se encuentran en un ser dotado de facultades superiores, como el hombre, sufren mil modificaciones á causa del libre albedrío que las modera ó las desordena. Así es que vemos en el hombre los dos extremos: en unos la represión de las inclinaciones sensibles, hasta un punto que supera las fuerzas naturales; en otros el desencadenamiento de estas mismas inclinaciones hasta el deplorable exceso de consumir en breve tiempo la vida del individuo. Estos extremos son una prueba evidente de que hay en el hombre facultades superiores, cuyo impulso ordena ó desordena el ejercicio de las inferiores; y por tanto éstas le han sido dadas bajo condiciones muy diferentes de las que se hallan en los brutos.

146. Esos fenómenos sensibles que llamaremos en general inclinaciones, aunque estén ligados con los demás se distinguen por un carácter especial, que es el impeler al viviente hacia los objetos. Para completar las funciones de la vida animal no bastaría que éste tuviera las representaciones de otros seres; es preciso que haya en él ciertas afecciones sensibles que á manera de resortes le impelan á buscar lo que le conviene, y huir de lo que le daña. En el hombre, algunas de estas inclinaciones tienen relaciones especiales con la razón y la moral.

CAPÍTULO XVIII.

El sentimiento.

147. Se ha explicado en el capítulo anterior que á más de la sensibilidad interna, que podríamos llamar representativa, tenemos otra que denominaremos afectiva. Esta no nos ofrece objetos, sino que nos pone en relación con ellos, inclinándonos ó apartándonos de los mismos. A un padre le ocurre la imagen de su hijo que se halla viajando por países remotos; en esto se ve el ejercicio de la imaginación, repre-

sentando. Al recordar á su hijo experimenta el padre una impresión de tierno amor hacia él, un deseo de verle, de abrazarle antes de bajar al sepulcro; aquí se ve el ejercicio de una facultad, no representativa sino afectiva, que no ofrece un objeto, sino que inclina hacia él.

148. En la sensibilidad afectiva conviene distinguir entre las inclinaciones que se ordenan inmediatamente á la conservación del individuo ó de la especie, y las que tienen un objeto diverso. Á las primeras se las debe llamar apetitos, á las segundas sentimientos; aquéllos nos son comunes con los brutos, éstos son exclusivo patrimonio del hombre.

149. No pertenecen á esta obra las discusiones sobre la naturaleza ni el sitio de los órganos que sirven al ejercicio de la facultad del sentimiento; baste consignar que es un hecho indudable la relación de este ejercicio con las especiales disposiciones de la organización. Entre los varios individuos se ven diferencias muy notables: unos son naturalmente alegres, otros melancólicos; unos pacíficos, otros iracundos; aconteciendo lo mismo en todas las demás pasiones, y descubriéndose estas diferencias independientemente de la educación. Hasta en un mismo individuo los sentimientos se modifican según la disposición del cuerpo; ¿quién ignora que ciertas enfermedades producen tristeza, temor ó pusilanimidad? Aun en estado de perfecta salud, ¿quién no se ha notado diferente de sí propio, según las variedades del clima, temperatura, alimentos ú otras causas que afectan al cuerpo?

150. En los objetos de los sentimientos y en el modo con que nacen en nuestra alma, se ve lucir una facultad superior á la puramente sensitiva. El sentimiento de lo sublime, de lo bello; el amor de la patria, de la virtud; la admiración por las grandes acciones; el entusiasmo y otros sentimientos semejantes, no pueden encontrarse en un ser que no comprenda un orden de cosas muy superior al mundo sensible.

151. Es de notar que aun aquellos sentimientos de que parecen participar los brutos, como el amor maternal, se hallan en el hombre con una constancia y sobre todo con una grandeza y dignidad, que los hace de un orden más ele-

vado. Mientras los animales no conservan su afecto hacia sus pequeñuelos, síno por el tiempo en que éstos no pueden acudir á sus necesidades, la madre entre los hombres no pierde el cariño á sus hijos en toda su vida; y al paso que en los brutos este amor tiene por único objeto la conservación, en la mujer se combina con mil sentimientos que se extienden á todo el porvenir del hijo, y que engendrando continuamente el temor y la esperanza, llenan de amargura el corazón de la madre, ó le inundan de gozo y de ventura. (V. *la Lógica*, lib. I, cap. III.)

152. La facultad del sentimiento tiene íntimas relaciones con la moral; y así me reservo para aquella parte de la filosofía el hacer otras observaciones que no serian propias de este lugar.

CAPÍTULO XIX.

Escala de los seres.

153. La sensación en cuanto presenta objetos, no es un acto de inteligencia, pero se puede decir que forma el grado más ínfimo del conocimiento; si este nombre quisiéramos dar al hecho de representarse un objeto en la conciencia de un ser perceptivo.

154. Observando la cadena de los seres inferiores á los intelectuales, podremos establecer la siguiente escala: seres sin conciencia de ninguna clase, como lo son todos los inorgánicos y aun los vegetales; seres con conciencia puramente subjetiva, como lo sería un animal cuyas sensaciones no le representaran ningún objeto, como fueran las de hambre, sed, calor, frío ú otra afección cualquiera, grata ó dolorosa. Seres con conciencia representativa, esto es, que tengan sensaciones tales que no sean sólo hechos absolutos en ellos, sino que se refieran á algún objeto representándole.

155. Así tenemos que la conciencia es una perfección añadida al ser, y la sensación representativa es un gran pro-

greso en esta conciencia. Lo insensible es, pero no experimenta su propio ser; tiene relaciones, sufre mudanzas, mas no experiencia de ellas. El ser con conciencia no sólo es, sino que experimenta su propio ser, y las mudanzas que en el mismo se verifican: al ser sin conciencia todo le es indiferente; para el de conciencia hay un bien ó mal estar: el primero se hallará en medio de infinitas relaciones, del mismo modo que si no tuviese ninguna; el segundo experimenta los efectos de estas relaciones y las busca ó las huye.

156. Pero cuando la sensibilidad se eleva á representación, es algo más que la experiencia de un fenómeno puramente subjetivo: el ser que la posee sale en cierto modo de sí mismo, ó más bien tiene en sí propio á otros seres, en cuanto se hallan representados en él. El ser sensitivo no se limita entonces á un orden de fenómenos puramente experimentales para sí mismo: es una especie de punto en que se reunen los objetos, un espejo en que se refleja el mundo corpóreo; pero un espejo que se ve á sí propio, que siente el admirable fenómeno que en él se verifica.

157. Elevada la sensibilidad á este punto, se halla, por decirlo así, en los confines de la inteligencia; pero esos confines están todavía separados por un abismo: el conocimiento sensible es hermoso, brillante, si se le considera en sí solo; mas si se le compara con el intelectual, su resplandor se obscurece, como se eclipsan las estrellas al levantarse sobre el horizonte el astro del día.

158. A cada orden perceptivo corresponde otro afectivo ó de inclinaciones; y así es que acompañan al sensible los apetitos sensibles, como al intelectual la voluntad. Esta se eleva sobre aquéllos tanto como la inteligencia sobre la sensación. Los apetitos sensitivos son ciegos, buscan el objeto por el placer ó el dolor; la voluntad se dirige por la razón y la moral. Los seres que sólo tienen sensibilidad, se arrastran por el polvo, ó sólo vuelan como ave rastrera; los intelectuales se remontan por las alturas con el ímpetu del águila, y se esconden en las nubes del cielo: aquéllos no salen del momento presente, éstos dilatan su vista por las regiones de la eternidad.

IDEOLOGÍA PURA.

CAPÍTULO PRIMERO.

Diferencia entre las sensaciones y las ideas.

1. En la conciencia del hombre hay algo más que sensaciones: esta no es cuestión de discursos, sino de hechos; Condillac, al asentar que todas nuestras ideas son sensaciones transformadas, se pone en abierta contradicción con la más incontestable experiencia.

Según la doctrina sensualista no se puede encontrar en nuestras ideas otra cosa que sensaciones; veamos lo que nos enseña la observación, y empecemos por lo más simple.

2. La idea de un triángulo no es su representación sensible, ó aquella imagen interior por medio de la cual nos parece que estamos viendo la figura.

3. La idea del triángulo es una, necesaria, constante, la misma para todos; su representación sensible es múltipla, contingente, mudable; luego la idea y su imagen sensible son esencialmente distintas.

La unidad de la idea del triángulo consta de la geometría: las demostraciones que versan sobre él se refieren á una misma cosa; en hablando del triángulo en general, se sabe de qué se trata; no puede haber equivocación. No hay varias geometrías sino una. La necesidad de las propiedades del triángulo es preciso reconocerla, so pena de luchar con la evidencia y destruir la geometría. La constancia y la identidad para todos, resulta de la unidad y necesidad. Lo uno no puede ser vario; lo necesario no se muda. Todos los geómetras se entienden perfectamente al hablar del triángulo en general, y no necesitan explicarse unos á otros cual es la figura triangular que tienen en su interior, ni las mudanzas que ésta experimenta.

4. Nada de esto se halla en la imagen sensible. Concentrémonos dentro de nosotros, y notaremos que al pensar en el triángulo flotan en nuestra fantasía figuras triangulares de varias formas y tamaños. Si queremos imaginarnos el triángulo en general, nos es imposible: pues que por necesidad se nos presenta de cierto tamaño, grande ó pequeño; de una especie determinada, como rectángulo, oblicuángulo, acutángulo, obtusángulo, equilátero, isósceles ó escaleno. Estas propiedades particulares no pueden ser eliminadas todas de la figura imaginada, cual sería menester para la idea general; ni tampoco pueden ser reunidas, primero, porque esto destruiría la generalidad de la idea; segundo, porque de ellas algunas son contradictorias. Si el tamaño de los lados es de seis pulgadas, no puede ser al mismo tiempo de ocho; si todos los ángulos son agudos, no puede haber uno recto.

Considerada la representación imaginaria en diferentes sujetos, todavía crece la multiplicidad y variedad. Luego no hay en ella ni unidad, ni necesidad, ni constancia, ni identidad para todos. Luego es esencialmente distinta de la idea.

5. A primera vista nada tan sencillo como el decir que la idea es la imagen; pero en realidad esto es contrario al mismo sentido común. Dos niños de pocos años que aprendan los rudimentos de geometría. tendrán representaciones triangulares diversas en el acto de una demostración: supóngase que lo expresan así, y que en seguida se les exige que la de-

mostración general la subordinen á la diversidad imaginaria, ¿qué responderán? No sabrán analizar el hecho ideológico; pero dirán: «esto es otra cosa, se habla del triángulo en general, nada tienen que ver los triángulos en que estamos pensando;» lo cual demuestra, que si no hay acto reflejo para distinguir entre la imagen y la idea, hay la intuición directa de la diversidad de las mismas.

6. Es evidente que tenemos idea de un polígono de mil lados, pues que conocemos y demostramos sus propiedades; pero su imaginación es de todo punto imposible.

7. Tenemos idea clara y distinta de un polígono en general, y nadie es capaz de imaginarle, sin que se le ofrezca uno de tal ó cual especie, y por tanto no general. Lo mismo se puede decir de todas las figuras, volúmenes y de cuanto cae bajo la jurisdicción de la geometría.

8. Nadie dudará que poseemos la idea del número, á no ser que se dude también de la existencia de la aritmética; y aquí encontramos otro fundamento de la misma diferencia que estamos consignando.

¿Cuál sería la imagen sensible de un número en general? ¿Será un conjunto en confuso? Entonces serán tantas las ideas cuantos sean los conjuntos. ¿Será la misma palabra *número?* A esto se opone el que al hablar del número no se trata de la palabra sino de la cosa: ¿quién no se reiría del que explicase la idea diciendo que es la voz *número?* Todos los pueblos entienden una misma cosa, no obstante que cada cual lo expresa con la palabra de su lengua respectiva. La misma observación se puede aplicar á los números particulares: dos, tres, etc.; los signos son diversos en los varios idiomas, la idea es la misma. Aun entre nosotros la idea se expresa de dos modos: 2, dos; 3, tres; etc., etc.; y ¿quién dirá que hay variedad de ideas? Un hombre que supiese mil lenguas podría representarse los números bajo mil palabras diferentes, pero éstos permanecerían inmutables. Los signos envuelven la idea; sirven para fijarla en la memoria, mas no son la idea misma; son una corteza grosera que cubre un diamante.

9. Las ideas de ser, substancia, relación, causa, las de

bien, mal, virtud, vicio, justicia, injusticia, ciencia, ignorancia, ¿cómo se representan sensiblemente? Las emblemas de los poetas y pintores ¿se tomarán acaso por verdaderas ideas?

10. Con el sistema sensualista no se pueden explicar los actos más comunes del entendimiento, ni aun los que versan sobre las sensaciones mismas. Si no hay en nosotros más que sensaciones, la comparación es imposible. En este acto dirigimos simultáneamente la atención hacia dos objetos: si comparar es sentir, la comparación no será más que una sensación doble, lo que destruye la idea de comparación. Siento el olor de rosa y el de clavel: en esta sensación doble no hay comparación, sólo tiene lugar cuando cotejo las dos sensaciones entre sí para apreciar sus semejanzas ó diferencias. La comparación es un acto simple, esencialmente distinto de la sensación doble: está entre las dos, ó más bien sobre las dos; es su juez, no su resultado.

11. La reflexión sobre una sensación es el acto con que pensamos en ella: siento un dolor, he aquí la sensación; pienso en él, he aquí la reflexión. Este no puede ser la sensación misma; el sentir no es reflexivo, de lo contrario en toda sensación habría reflexión.

12. El juicio sobre las sensaciones no puede explicarse por ellas solas: no se juzga sin comparar el predicado con el sujeto; y ya hemos visto que la comparación es imposible en no admitiendo algo distinto de la sensación.

13. Así, el sistema de Condillac contradice por una parte á la más clara experiencia, y por otra destruye la razón misma. El hombre con sensaciones solas, no es hombre; pierde el carácter racional y desciende á la condición de los brutos.

14. Hay pues en nosotros un orden de fenómenos muy superiores á los sensibles; hay ideas puras, hay entendimiento puro; y la Estética ó sea la ciencia que se ocupa de los fenómenos sensibles, es esencialmente distinta de la Ideología propiamente dicha, que llamo Ideología pura, porque tiene por objeto el orden intelectual puro. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. II, caps. I, II y III.)

CAPÍTULO II.

El espacio.

15. Hemos visto que las sensaciones representativas de objetos y también la ciencia geométrica, tienen por base la idea de extensión. Esta, considerada con abstracción de todas las propiedades especiales con que se nos ofrece en los cuerpos, y tomada en sus tres dimensiones, longitud, latitud y profundidad, constituye la idea de espacio. Se ha dicho también (*Estética*, cap. XII) que la extensión en los objetos, es una propiedad real; y en nosotros, una idea en cuyo análisis hallamos la multiplicidad y continuidad, sin que nos sea posible dar ulteriores explicaciones para definir la naturaleza de la continuidad misma. Pero estos límites que hemos reconocido á la ciencia, no deben impedirnos el tratar la cuestión del espacio, la que, aun cuando no fuera importante bajo varios aspectos, es muy notable por su profunda obscuridad y por las aparentes contradicciones que ofrece.

Al entrar en el examen de las ideas corresponde el primer lugar á la del espacio; no porque sea la más noble, sino porque siendo la base de las sensaciones representativas, se halla por decirlo así en los confines de la Estética y de la Ideología pura.

16. Se entiende vulgarmente por espacio la capacidad en que están colocados los cuerpos. Si se supone quitado todo lo que hay dentro de un vaso, aun concebimos su capacidad con las dimensiones limitadas por las paredes del mismo; si con la imaginación reducimos á la nada todos los cuerpos sólidos y fluidos, sensibles é insensibles, todavía concebimos las dimensiones del lugar en que están colocados. Esa capacidad, ese conjunto de dimensiones vacías es lo que llamamos espacio.

17. Una extensión puramente vacía parece que encierra

ideas contradictorias; no es substancia, porque no puede serlo una receptividad donde no hay nada; no es una propiedad, porque no se concibe extensión sin cosa extensa.

18. Todavía es más repugnante un espacio que sea nada, y en el que haya verdaderas dimensiones; la nada no tiene ninguna propiedad. Dos cuerpos colocados en diferentes puntos del vacío distarían entre sí realmente si el espacio tuviese verdaderas dimensiones. ¿Cómo puede fundarse una distancia real en un puro nada? ¿No es esto afirmar y negar á un mismo tiempo?

19. Un espacio real y distinto de los cuerpos, es un vano juego de la fantasía. Nada prueba en su favor el que nosotros lo concibamos así: este concepto es ilusorio, no puede sufrir el examen de la razón; si por él hubiésemos de juzgar, deberíamos admitir un espacio eterno, infinito, indestructible: eterno porque antes de la existencia del mundo concebimos el espacio; infinito porque más allá de los límites del universo le imaginamos también; indestructible porque con ningún esfuerzo aniquilador podemos lograr que desaparezca.

20. ¿Qué será pues? El espacio en las cosas, es la misma extensión de los cuerpos; su idea, es la idea de la extensión en general. Con lo primero se salva la realidad del espacio; con lo segundo, se explica por qué lo concebimos eterno, infinito, indestructible. Como la base de las representaciones sensibles es la extensión, y todos nuestros conceptos andan más ó menos acompañados de representaciones sensibles, la idea de extensión es permanente en nuestro espíritu: nos ofrece un objeto eterno porque la concebimos prescindiendo del tiempo; infinito porque hacemos abstracción de todo límite; indestructible porque no podemos despojarnos de la intuición que sirve de base á las representaciones de la sensibilidad.

21. De esto se infiere, que donde no hay cuerpos no hay distancias, y que el vacío propiamente tal es imposible, porque encierra una idea contradictoria, una dimensión nada, una realidad negativa, un ser y no ser á un mismo tiempo.

22. Semejante doctrina no está en contradicción con las ciencias físicas; Descartes y Leibnitz que las poseían profundamente, creyeron imposible el vacío. Las ciencias físicas deben limitarse á la observación de los fenómenos y á la determinación de las leyes que los rigen; para esto tienen dos luces: la experiencia y el cálculo; ambas cosas prescinden de la íntima naturaleza de los objetos, cuyo examen reservan á la filosofía trascendental. Por ejemplo, la experiencia enseña que los cuerpos se atraen en razón directa de las masas é inversa del cuadrado de las distancias; las atribuciones del físico son: 1.ª Asegurarse con certeza del fenómeno de la atracción. 2.ª Formular las leyes de la misma sometiéndolas á riguroso cálculo en cuanto lo consiente la experiencia. Si después se le pregunta qué es la atracción en sí misma; cuál es la íntima naturaleza de los cuerpos prescindiendo de los fenómenos; qué es el movimiento cuya dirección y velocidad se calculan; y si atendida la esencia de las cosas sería absolutamente imposible otro orden diverso del actual; estas cuestiones no le pertenecen; corresponden á la metafísica; y sea cual fuere la opinión que sobre ellas se adopte, no se alteran los resultados fenomenales que la experiencia y el cálculo enseñan al astrónomo.

23. De esto sacaremos la exacta noción del movimiento. Considerado trascendentalmente, es la alteración de las relaciones entre los objetos extensos. Un cuerpo solo en el mundo, moviéndose, es un concepto imaginario: no hay relaciones cuando no hay extremos referibles; no habría pues movimiento no habiendo más que un cuerpo, y por consiguiente faltando los puntos de comparación.

24. Un cuerpo traspasando los límites del universo y moviéndose por un espacio completamente vacío, es una imaginación vana. Los espacios imaginarios no son nada en la realidad; todo cuanto decimos de ellos ó con relación á ellos, no puede sufrir el examen de la razón. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. III.)

25. En la idea del espacio, ó sea la extensión en general (20), se funda la geometría; pero es de notar que esta idea por sí sola no basta para la ciencia. Son necesarias las de

ser y no ser en cuanto entran en el principio de contradicción; las de unidad y número para la medida; sin ellas no se puede dar un paso. La idea de extensión en abstracto nos ofrece un campo inmenso, en que la ciencia no encuentra límites; pero campo estéril, si no se le fecunda con otra clase de nociones. La idea más cercana á las sensaciones, es también la menos intelectual. El silencio, la muerte, la soledad, la inercia, la nada, no tienen expresión más propia que la de un espacio vacío. (*V. Filosofía Fundamental*, lib. IV, cap. V.)

CAPÍTULO III.

Naturaleza de la idea y de la percepción.

26. Las ideas pueden ser consideradas en su naturaleza propia, en sus relaciones mutuas ó con los objetos, y en su origen.

La idea en sí misma, tomando esta palabra en su mayor generalidad, es la representación interior de un objeto. Por representación no entiendo aquí imagen ó semejanza, sino el fenómeno interno que nos hace conocer la cosa. A este fenómeno, sea lo que fuere, por cuyo medio conocemos, se le puede llamar representación, porque presenta á nuestra inteligencia la cosa conocida.

27. Las afecciones de nuestra alma no son ideas sino en cuanto representan un objeto en la realidad ó en la apariencia; así es que no se llaman ideas los sentimientos ni los actos de la voluntad, porque aun cuando afecten de una manera particular á nuestra alma y la encaminen á un objeto, no se lo representan, sino que se lo suponen representado. La representacion de la justicia es una idea, mas no lo es el amor de la misma justicia; la representación de un amigo es una idea, pero no lo es el sentimiento de amistad que nos liga con él.

28. Si llamamos idea á toda afección representativa, podremos dar este nombre á las imágenes sensibles; mas para evitar las equivocaciones, será bueno añadir el adjetivo sensible, y así no se la confundirá con la pura ó intelectual, que es la que propiamente se llama idea.

29. La representación puede ser considerada con relación al sujeto ó al objeto: en el primer caso se llama propiamente idea, en el segundo percepción. Hay en mi interior la representación del triángulo: si á este fenómeno interno le miro en cuanto me ofrece un objeto, que es el triángulo, le llamaré idea; pero si le considero en cuanto mi espíritu por medio de él conoce el triángulo, le llamaré percepción.

30. Se ha disputado sobre si la idea es distinta del acto perceptivo, opinando algunos que estas dos cosas son una sola, presentada bajo dos aspectos diferentes, y creyendo otros que son distintas. Según la primera opinión, no hay más en el alma que el ejercicio de la actividad, y sus representaciones pueden compararse á un movimiento, el cual no tiene forma distinta de la acción: en el sistema opuesto, las ideas son una especie de cuadros que representan los objetos, y las percepciones son los actos del alma con que mira, por decirlo así, aquellos retratos.

Ambas opiniones tienen en su apoyo argumentos graves; pero la primera parece más filosófica, y la segunda más acomodada á una explicación vulgar.

31. La distinción entre el acto perceptivo y la idea no debe admitirse sin pruebas: el fenómeno de la representación interna es simple, como que pertenece al orden intelectual; y por tanto los que afirman la identidad entre la percepción y la idea están por decirlo así en posesión, y á sus adversarios les incumbe probar que esta posesión no es legítima. Hay además en las escuelas una máxima que parece tener aplicación aquí: *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora:* no se debe pues distinguir sin necesidad. Veamos qué razones pueden señalarse en apoyo de semejante distinción.

32. La representación es una imagen del objeto; la percepción es un acto del alma con que se da cuenta á sí propia

de la representación; estas dos cosas son diferentes por sí mismas, así como lo son el objeto presentado á nuestros ojos y el acto sensitivo con que le vemos.

33. Este argumento es especioso, pero flaquea por varias partes: en primer lugar es falso que la representación sea siempre una imagen del objeto. Esto pudiera tener lugar en las representaciones sensibles, mas no en las puramente intelectuales. La palabra imagen tiene un sentido tratándose por ejemplo de la representación de un edificio, de un país, de un animal, de un hombre; pero ¿qué significa imagen de una relación, de un espacio de tiempo, del ente, de la substancia, de lo simple y de otras cosas semejantes? Aun tratándose de objetos sensibles es menester recordar que es inexacto el que su representación sea una imagen propiamente dicha; ya hemos visto (*Estética*, cap. XI), que excepto la extensión nada correspondía en lo exterior que pudiera referirse á la sensación como original á la copia. Los colores no están en los objetos sino en los sujetos que los sienten; en aquéllos no hay más que el principio de causalidad física ú ocasional, para producir esa afección interna llamada sensación de color.

34. Prescindiendo de la inexactitud con que se llama á las ideas imágenes de los objetos, y admitiendo que lo sean en realidad, no se infiere que la percepción haya de ser distinta de la idea; ¿cómo se puede probar que el simple acto del alma no baste para representar al objeto como la copia al original? Si esto se verifica de una modificación del alma que llamamos idea, ¿por qué no podremos admitir que esta modificación es el mismo acto del alma?

35. La relación de la idea al objeto y la de la percepción al sujeto, nada prueba en favor de la distinción: una misma cosa puede tener varios aspectos; el movimiento de mi brazo siendo uno mismo tiene relación con el sujeto cuyo es y con el objeto á que se dirige. Si se replica que el ejercicio de la actividad es una cosa puramente subjetiva, y que la representación es objetiva, observaré que se comete una petición de principio: precisamente lo que se busca es si el acto puede ser representativo del objeto, y de consiguiente

si es puramente subjetivo ó nó; argumentar que el acto perceptivo no es idea porque este acto es puramente subjetivo, es dar por supuesto lo mismo que se busca.

36. Además tampoco es exacto que la percepción sea una cosa puramente subjetiva; aun cuando supongamos la idea distinta de la percepción, siempre hemos de admitir que este acto se refiere á la idea, y hasta al mismo objeto; pues de otro modo no percibiríamos la cosa representada.

37. Los argumentos que se fundan en que el entendimiento es una especie de materia ó potencia que debe ser actuada por la idea como por una forma, ó suponen lo mismo que se busca, ó se fundan en comparaciones de objetos sensibles, las que no pueden probar nada perteneciendo á un orden tan diferente.

38. Una razón hay muy poderosa á primera vista, y es la que se funda en la separación de las ideas y de las percepciones; hela aquí en breves palabras. La experiencia nos enseña que muchas veces teniendo idea de las cosas carecemos de su percepción; nadie dirá que al dormir perdemos todas las ideas, ó que nos faltan cuando no las percibimos actualmente; y sin embargo es cierto que en no pensando en una idea no tenemos su percepción, y que al dormir con sueño profundo no percibimos nada; luego las ideas permanecen desapareciendo la percepción; luego la idea y la percepción son cosas distintas, pues que hasta llegan á encontrarse separadas.

39. La primera solución que ocurre á esta dificultad apremiadora, es la que ofrece el sistema de Descartes, Leibnitz y otros filósofos eminentes; esto es, que el alma siempre piensa, y que la diferencia entre sus diversos estados sólo consiste en la mayor ó menor viveza de las percepciones, y por consiguiente en la mayor ó menor capacidad de las mismas para dejar huella en la conciencia. Según esto, podria responderse que mientras la idea se conserva, hay percepción; aunque ésta es á veces tan débil que no la advertimos ni podemos recordarla. Pero no quiero echar mano de esta solución, ya porque el hecho en que se funda es afirmado gratuitamente, ya porque entonces deberiamos admitir que tenemos

simultáneamente y siempre todas las percepciones, ya también porque no hay necesidad de semejante efugio cuando se puede encontrar una solución cumplida.

40. El espíritu, después de haber ejercido su actividad, conserva cierta disposición para volver á ejercerla en el mismo sentido; disposición que si llega á estar arraigada y á facilitar notablemente el acto, se apellida hábito; esto se verifica en todas las afecciones de nuestra alma, sean ó no representativas. La experiencia enseña, que á más de los hábitos intelectuales los hay también relativos al sentimiento y á la voluntad. Para tener la facilidad de sentir ó querer lo mismo que hemos sentido ó querido otras veces, no necesitamos conservar en el alma una especie de formas de sentimiento ó de voluntad de que echemos mano en cada ocasión, como de una especie de trajes que nos ponemos ó quitamos según la oportunidad; basta que haya en nuestro espíritu eso que llamamos disposición, hábito ó como se quiera, que nos hace fácil la repetición de actos que habíamos ejercido otras veces. Aplíquese esto mismo á las ideas, y resultará que no hay necesidad de mirarlas como una especie de tipos que conservemos en depósito á la manera de los cuadros de un museo, pues que el fenómeno de la desaparición y reproducción de las representaciones se explica perfectamente con esa disposición de repetir un acto que otras veces hemos ejercido. Tengo una representación actual, ésta desaparece; ¿qué resta en mi espíritu? la disposición para repetirla; del mismo modo que si tengo un sentimiento y éste desaparece, no queda en mi espíritu nada más sino la disposición para sentir de nuevo lo mismo que había sentido otra vez.

41. Las ideas consideradas de este modo nada tienen de pasivo; son todo actividad; la idea en acto ó percibida, es el ejercicio de una actividad; la idea habitual es la disposición á este ejercicio. Así pues, la idea es siempre, ó fuerza activa ó acción. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IV, cap. IV.)

CAPÍTULO IV.

Clasificación de las ideas.

42. La clasificación de las ideas en cuanto puede servir á mejorar la percepción, queda explicada en la *Lógica* (lib. II, capítulo II). Pero la ideologia exige ulteriores aclaraciones de algunos puntos que allí se indicaron; y requiere además que se establezcan nuevas divisiones que en aquel lugar no habrían sido oportunas.

43. Idea simple es la que representa una cosa simple, ó una sola nota de un objeto compuesto. Se la reconoce en que no se la puede descomponer en otras; y por consiguiente ni explicarla con varias palabras que contribuyan á formar un sentido total.

44. Entre las ideas sensibles es simple la del color, porque no se puede descomponer en otras; y por la misma razón lo es la de otra cualquiera sensación considerada aisladamente. De todas se verifica que no es dable expresarlas con un conjunto de palabras que integren el significado. A quien carezca de un sentido es imposible darle idea de la sensación correspondiente; todas las explicaciones del mundo no harian entender á un ciego de nacimiento lo que es el color, ni á un sordo lo que es el sonido.

45. Idea compuesta es la que representa un objeto compuesto, ó un conjunto de notas ó aspectos de uno simple. La idea de una figura humana es compuesta, porque expresa un objeto que lo es; substancia inteligente y libre, es una idea compuesta, porque aunque exprese un objeto simple, lo presenta bajo diferentes aspectos, substancia, inteligencia, voluntad, libertad.

Se conoce si una idea es compuesta en que se la puede explicar con varias palabras que completan un sentido total; á un hombre que no hubiese visto jamás un león, se le po-

dría dar idea de él, explicando con palabras el conjunto de propiedades que caracterizan á este animal.

46. Todas las representaciones sensibles, no obstante su inmensa variedad, se reducen á cinco elementos simples. que son las afecciones de los sentidos; y aun hablando en rigor deben eliminarse de éstas las del oído, gusto, olfato y algunas del tacto por no ser representativas. (*Estética*, capítulo XI.) De la propia suerte todas las ideas del orden intelectual puro, se descomponen en muy pocos elementos, los que con sus innumerables combinaciones ofrecen una variedad asombrosa.

47. Idea intuitiva es la representación de un objeto que se nos ofrece por sí mismo, como sucede en la figura de un hombre á quien vemos y con quien hablamos.

48. Idea no intuitiva, que también podríamos llamar concepto, es la representación de un objeto que no se nos ofrece por sí mismo; como una persona á quien no hemos visto ni tratado nunca, y cuya figura, modales, carácter y demás cualidades se nos describen.

49. La idea intuitiva es ó inmediata ó mediata: la primera nace de la presencia del mismo objeto; la segunda dimana de otro que le representa. Tengo un hombre á la vista; así adquiero idea intuitiva inmediata de su figura. El hombre no está presente, me he de contentar con su retrato; así adquiero la idea intuitiva mediata. No hay ni lo uno ni lo otro, pero de palabra ó por escrito se me explica la figura de aquel hombre: así se forma la idea no intuitiva, ó el concepto, ó idea conceptual.

Otro ejemplo. Pienso en mi sensibilidad: la idea es intuitiva é inmediata, porque mis sensaciones me están inmediatamente presentes; pienso en la sensibilidad de otro hombre, la idea es intuitiva mediata, porque sus sensaciones no me están inmediatamente presentes, y me he de limitar á contemplarlas en las mías como un original en su retrato, ó más bien como una nueva especie de sensibilidad que no hay en mí, y de la cual se me dan algunos caracteres; la idea no es intuitiva sino conceptual, porque me la he de formar con la reunión de varias notas que se me indican.

50. Por la definición y los ejemplos se echa de ver que una de las diferencias fundamentales entre las ideas intuitivas y los conceptos, es que en aquéllas el objeto se nos da, permaneciendo el entendimiento en un estado casi pasivo, sin más acción que la indispensable para percibir lo que se le ofrece; pero en los conceptos la facultad perceptiva elabora su representación, ya sea reuniendo varias notas y formando de ellas un todo, ya sea abstrayendo una idea y como separándola de otras que la acompañaban.

51. No se debe confundir el carácter de simple con el de intuitiva, ni el de compuesta con el de no intuitiva. Una idea puede ser intuitiva y compuesta al mismo tiempo, como acontece en muchas de las sensibles, y también en las que nos representan un conjunto de fenómenos internos puramente intelectuales. Por el contrario, una idea simple puede ser no intuitiva: tal es la de ser ó ente en general; pues que no tenemos intuición de ningún objeto de esta naturaleza: y sin embargo la idea de ser es simplicisima, y es absolutamente imposible el descomponerla. El modo con que se forma no es de agregación sino de abstracción, como veremos en su lugar.

52. Ideas universales son las que expresan una cosa común á muchos. Se dividen en determinadas é indeterminadas. Las determinadas encierran alguna propiedad que hace concebible la existencia del objeto; las indeterminadas expresan una razón general de los objetos, la cual no es bastante para hacernos concebible la existencia de los mismos. Estas definiciones se entenderán mejor con los ejemplos.

La idea de ser sensible es determinada, porque contiene una propiedad bajo la cual puedo concebir existente el objeto. La de substancia es indeterminada, porque considerada aisladamente, no me hace concebible la existencia de ningún objeto. Si se me habla de una substancia existente, preguntaré si es inteligente, si es sensitiva, si es viviente, ó al menos, si es corpórea ó incorpórea; necesito alguna de estas propiedades ú otras semejantes, para concebir realizada la substancia. No me basta considerarla como una cosa permanente en general, ni como un sujeto de modificaciones,

también en general; para concebir que lo permanente existe, necesito saber que lo permanente es algo con tal ó cual propiedad, aunque yo no la conozca; para concebir un sujeto de modificaciones como existente, necesito saber que las modificaciones son tales ó cuales determinadamente, aunque me sean desconocidas: si esto me falta no conozco un objeto real ni posible, sino una razón general de una clase de objetos. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. VI, cap. XI, XV y XXI.)

53. El acto con que el alma dirige su atención sobre sus propios fenómenos, se llama reflexión; y las ideas que de esto resultan se denominan reflejas. Todas las demás se apellidan directas. Pienso en la virtud, mi percepción y la idea son directas; pero si pienso en el mismo pensamiento sobre la virtud, la percepción y la idea son reflejas.

CAPÍTULO V.

Origen de las ideas.

54. Se llaman ideas innatas las que no hemos adquirido, sino que se hallan en nuestro entendimiento, independientemente de todas las causas externas, exceptuando la primera que es Dios. Creen algunos que todas las ideas son adquiridas; otros opinan que todas son innatas; de suerte que, según éstos, pensar es recordar.

Mucho se ha disputado en pro y en contra, pero no corresponde á este lugar el dar cuenta de la variedad de opiniones; y así me limitaré á establecer la doctrina que me parece más probable. Para mayor claridad la consignaré en proposiciones, de las cuales cada una se refiera á un orden de ideas.

55. Las representaciones sensibles no son innatas.

La experiencia enseña que en faltando un sentido faltan

las sensaciones correspondientes á él; luego todas nos vienen de lo exterior. Decir que estas representaciones sensibles existian ya en nuestra alma, y que se excitan con la accion de los cuerpos sobre los órganos, es afirmar una cosa sin ninguna razón para apoyarla. Además, ¿quién nos hará creer que teníamos en nuestro interior la representación de cuanto hemos visto, oido, tocado, olido y gustado? Estas aserciones, tan extrañas como gratuitas, son indignas de una filosofía.

56. Las ideas intuitivas, sean sensibles ó intelectuales, no son innatas.

La intuición supone la presencia de un objeto: éste para nosotros, ó pertenece al mundo corpóreo, ó somos nosotros mismos, en cuanto percibimos nuestros actos por medio de la conciencia: luego toda intuición se refiere ó á una representación sensible ó á un acto de nuestro espíritu. La representación sensible no es innata (55); el acto de nuestro espíritu no puede existir hasta que se pone en ejercicio nuestra actividad; luego ninguna idea intuitiva es innata.

57. Las ideas no intuitivas, sean del orden que fueren, no son innatas.

La experiencia enseña que semejantes ideas nacen de las intuitivas fecundadas por la actividad intelectual: las intuitivas son los elementos de que se forman las que no lo son; el entendimiento los reune, los combina y modifica de diversas maneras, dándoles unidad para que formen un concepto total.

58. Las ideas universales determinadas no son innatas.

Una idea universal es, ó una idea intuitiva generalizada ó un concepto; en ninguno de los dos casos puede ser innata. La universalidad sólo le añade el que prescinde de las condiciones individuales si es específica, ó de las diferencias específicas si es genérica: para prescindir basta la actividad intelectual que se fija en una nota sin atender á las demás. Luego la fuerza intelectual con que prescindimos, es suficiente para engendrar una idea universal determinada.

59. Las ideas indeterminadas no son innatas.

Estas se reducen á percepciones generales de un aspecto

de los objetos, como ente, substancia, accidente, etc.: consideradas en sí mismas no nos ofrecen un objeto realizable. ¿Con qué fundamento las miraremos como tipos preexistentes en nuestra alma antes del ejercicio de toda actividad? La fuerza de abstraer ¿no basta acaso para producir la in determinación de la idea?

60. Segun hemos visto (cap. IV), la percepción no se distingue de la idea; luego cuando no hay percepción no hay idea; luego el decir que hay ideas innatas antes de que pensemos, equivale á decir que hay actos intelectuales antes que nuestro espíritu ejerza su actividad, lo que es contradictorio.

61. ¿Qué hay pues en nuestro interior antes que recibamos impresiones de lo exterior? Un principio activo con facultades para sentir y conocer, mediante la determinación de ciertas causas ú ocasiones excitantes.

62. El orden intelectual no depende todo de la experiencia, aunque no haya ideas innatas; porque si bien nuestra actividad no se despliega sin las impresiones, no obstante, una vez desplegada no puede ejercerse sino con sujeción á ciertas leyes de que no le es dable prescindir. Entre éstas, ocupa el primer lugar el principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Tan pronto como el espíritu ejerce su actividad se halla sujeto á este principio como á una condición necesaria, no sólo para todos sus actos, sino también para todos sus objetos.

63. Los elementos primitivos de nuestra inteligencia son dos: la intuición de la extensión como base de todas las representaciones sensibles, y de la idea de ente como fundamento de todos los conceptos; pero ambas cosas se hallan *à priori* sometidas á la ley del principio de contradicción, y *à posteriori* á los datos suministrados por la experiencia externa é interna. Estos elementos no preexisten en nuestro espíritu sino en germen; esto es, en las facultades perceptivas, las que se desarrollan cuando se ofrecen las causas ú ocasiones excitantes. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IV, cap. XXIX)

64. Nótese bien que con esta doctrina nada se prejuzga

respecto al carácter de la influencia del cuerpo sobre el alma, ni sobre las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia: sólo se combate la opinión de los que miran las ideas como una colección de tipos preexistentes en nuestro espíritu, anteriormente á todo ejercicio de actividad.

No se admiten esos tipos; pero se reconoce una actividad primitiva, no sólo en el orden sensible sino también en el intelectual puro.

No se hace del espíritu un lienzo donde se hallen pintados de antemano los objetos, sino una fuerza generadora que, dadas ciertas condiciones, produce sus fenómenos, como la tierra fecundada por la lluvia y los rayos del sol, se cubre de lozana vegetación que la enriquece y hermosea.

CAPÍTULO VI.

Ideas de ser y no ser, posibilidad é imposibilidad, necesidad y contingencia.

65. La idea del ente es la de ser, de existencia, de algo, de cosa; palabras que vienen á significar lo mismo; no hay medio de explicarla á quien no la conciba; la diferencia de expresiones sólo sirve para llamar la atención del espíritu, haciendo que se fije en esa razón general que halla en todos sus actos y en todos sus objetos: *ser*. Esto indica que la idea es simple (43).

66. No concebimos nada real ni posible que no tenga alguna propiedad; un ser que no fuese más que ser, de tal modo que no pudiésemos decir de él que es simple ó compuesto, activo ó pasivo, sensible ó insensible, inteligente ó no inteligente, no concebimos que pueda ser real. En Dios hay la plenitud de ser, el ser por esencia; de él se dice con toda propiedad: *El que es*, según la sublime expresión del sagrado texto: pero este Ser no es un ser vago sin ninguna

propiedad, es un ser inteligente, libre, todopoderoso, y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican imperfección.

De lo dicho se infiere que la idea de ente ó de ser considerada en general, es de las que hemos llamado indeterminadas (52).

67. Como la idea de ser la encontramos en todo, acompaña por necesidad á todas nuestras percepciones; pero no se nos presenta pura, hasta que con la abstracción separamos de ella todos los elementos que no le pertenecen. Cuando pensamos en un cuerpo, pensamos en una cosa que es: la idea de ser se halla por consiguiente envuelta en la idea de cuerpo, pero no la percibimos directamente, hasta que prescindiendo de que el objeto sea simple ó compuesto, substancia ó accidente, le miramos sólo como una cosa, como algo que es; entonces hemos llegado á la idea pura del ente.

68. Percibir la negación es muy distinto de no percibir; no es lo mismo percibir que una cosa no es, que el no percibir la cosa; luego la percepción de la negación es un acto positivo, y por consiguiente la idea de negación puede llamarse en algún modo positiva.

La idea de la negación es la percepción del no ser.

69. La combinación de las ideas, ser y no ser, es un elemento primordial de nuestro espíritu, y en ella se funda el edificio de nuestros conocimientos.

Salta á los ojos que el principio de contradicción no encierra más que la combinación de ser y no ser: es imposible que una cosa *sea* y no *sea*. La sola idea del ser no engendra el principio de contradicción; si con el ser no se une el no ser, no hay contradicción ninguna. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. V, caps. I, II, III y IX.)

70. El ser puede tomarse de dos maneras: substantiva ó relativamente: es substantivo cuando expresa simplemente la existencia; es relativo cuando expresa el enlace de dos ideas. El sol es; aquí el verbo ser significa la existencia del sol, y por consiguiente es substantivo. El sol es luminoso: aquí el verbo ser expresa el enlace del predicado, luminoso, con el sujeto, sol.

71. Lo que se dice del ser puede decirse del no ser. El centauro no es; equivale á decir: el centauro no existe, ó á negar su existencia, en cuyo caso el no ser se toma relativamente, pues prescindiendo de la existencia ó no existencia del centauro, sólo se niega el predicado, caballo, del sujeto, centauro.

72. La idea de ser tomada relativamente se aplica á todo, tanto á lo real como á lo posible: se puede decir: los radios de un círculo son iguales, los ejes de una elipse no son iguales, aunque no hubiesen existido ni hubiesen de existir jamás, círculos ni elipses.

73. El ser tomado relativamente puede limitarse á un orden puramente ideal, prescindiendo de toda realidad; pero aun en este caso va envuelta en la afirmación ó negación la hipótesis de la existencia real. Estas proposiciones: todos los diámetros de un círculo son iguales, los diámetros son duplos de los radios, equivalen á estas otras: si existe un círculo todos sus diámetros son iguales, y son duplos de los radios.

74. Hay pues una diferencia esencial entre los significados de la palabra *ser*, tomada substantiva ó relativamente: en el primer caso expresa la existencia; en el segundo la relación de una idea con otra. Pero como no hay combinación posible de ideas en no suponiendo un orden siquiera posible, tenemos que el ser tomado relativamente implica la hipótesis de la existencia siquiera posible y á ella se refiere. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. V, caps. III y VII.)

75. ¿Qué es la posibilidad? Es la no contradicción de dos ideas. Su contradicción es la imposibilidad. Una línea de tres pies es posible, porque no hay contradicción entre las dos ideas, línea y longitud de tres pies. Una línea recta curva es imposible, porque hay contradicción entre la recta y la curva.

De esto se infiere que la imposibilidad metafísica ó absoluta, de que hablamos aquí, se funda en el principio de contradicción; éste es la piedra de toque para apreciarla.

76. Todo ser no contradictorio es posible; en cuyo sentido se puede decir que los que existen realmente son posibles;

mas esta palabra se suele aplicar á lo que no es pero puede ser. Algunos llaman á esta, posibilidad pura, porque no tiene mezcla de existencia. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. V, caps. IV y V.)

77. Necesario absoluto ó metafísico, es aquello cuyo opuesto implica contradicción: es necesario que seis y cuatro sean diez, porque repugna el que sean más ni menos; es necesario que el todo sea mayor que la parte, porque no puede ser igual ni menor.

78. Todo aquello cuyo opuesto no implica contradicción es contingente. El universo lo es, porque no habia contradicción en que no existiese; y así habria sucedido si Dios no le hubiese criado.

79. Luego todo ser es ó necesario ó contingente; pues que estas dos palabras expresan el sí y el nó, entre los que no hay medio. Necesidad y contingencia son ideas contradictorias. Todo lo no necesario es contingente; todo lo no contingente es necesario.

80. La existencia de un ser es absolutamente necesaria cuando su no existencia implicaría contradicción. Esta necesidad conviene tan sólo á Dios. La que se halla en las criaturas se refiere únicamente á sus esencias; así es necesario que los radios de un círculo sean iguales, lo cual se verifica en el supuesto de que exista un círculo, pero no habría contradicción en que no existiese ninguno. El hombre es necesariamente racional, en el supuesto que exista; pero como podría no existir, su racionalidad no es necesaria sino condicionalmente.

81. Tenemos idea de la necesidad como se manifiesta por la definición que damos de la misma. En cuanto se refiere á las esencias de las cosas, ó á relaciones de las ideas, es el fundamento de las ciencias; pues que no hay ciencia cuando sólo se trata de cosas que pueden ser y dejar de ser. Si el triángulo pudiese ser círculo y el círculo triángulo, la geometría sería imposible.

82. La necesidad debe convenir también á la existencia de alguna cosa, pues que si todo fuese contingente, todo habría podido ser y no ser; por tanto no habría ninguna

razón para que existiese ahora algo. Luego ha de haber un ser cuya existencia sea absolutamente necesaria: este ser es Dios.

83. La necesidad de las criaturas es una necesidad de conveniencia de un predicado á un sujeto, es la del ser tomado en sentido relativo; la necesidad de Dios es absoluta, se refiere á su existencia, al ser tomado substantivamente.

84. Lo absolutamente necesario se llama á veces incondicional, porque no depende de ninguna condición; así todo lo contingente se podrá llamar condicional, porque depende de aquello que le da la existencia, y las propiedades sólo le convienen positivamente en el supuesto que exista.

CAPÍTULO VII.

Ideas de unidad, distinción, número, identidad y simplicidad.

85. Los juicios negativos son imposibles sin la idea de negación: faltando la idea del no ser, la expresión A no es B, fórmula general de todas las proposiciones negativas, carece de sentido.

86. Cuando comparamos dos cosas y hallamos que la una *no es* la otra, las llamamos distintas; si la una *es* la otra, decimos que son idénticas, que no hay dos sino una; de esto se infieren las definiciones siguientes.

87. La distinción en las cosas es el no ser la una la otra. La idea de distinción es la percepción de este no ser relativo.

88. La identidad en la cosa es la cosa misma. La idea de identidad es la percepción de la misma cosa, sin mezcla de un no ser relativo.

89. El número en las cosas es el conjunto de objetos de los cuales el uno no es el otro. La idea de número es la percepción de este conjunto.

90. La unidad en la cosa es la cosa misma, sin mezcla de distinción. La idea de unidad es la percepción de la cosa sin mezcla de no ser relativo.

91. La unidad puede ser considerada absolutamente, y en este caso es metafísica, y en su fondo es lo mismo que la identidad; ó ser concebida como un elemento generador de la cantidad, en otros términos, como una cosa cuya repetición forma el número; entonces es matemática.

92. La unidad puede ser real ó facticia: la real excluye toda distinción; la facticia incluye varios objetos realmente distintos, pero ligados entre sí con cierta relación. Un objeto que carezca absolutamente de partes, es uno con unidad real, porque en él no se encuentra distinción; tal es la substancia de los espíritus. Esta unidad se llama simplicidad. Pero un objeto compuesto como lo son todos los corpóreos, no es uno sino en cuanto sus partes, aunque realmente distintas, están ligadas con cierta relación: esto más bien debe llamarse unión que unidad. Lo que es uno de este modo, se llama compuesto.

Luego hablando en rigor metafísico, sólo los seres simples tienen verdadera unidad.

93. Como lo compuesto se resuelve en lo simple, y antes de la composición se conciben las partes, pues que no es posible la unión sin cosas que se unan, resulta que un ser compuesto no es más que un conjunto de seres simples. En esto se fundan los que creen que la materia está formada de átomos inextensos. Los que no quieren concederlo han de apelar á la divisibilidad infinita, y no sueltan con esto la dificultad. La divisibilidad supone la preexistencia de las partes en que se hace la división; si se admite divisibilidad infinita será preciso afirmar la existencia de infinitas partes.

Estas serían simples ó compuestas; y ó se llega á los átomos simples, ó se cae en las series de la divisibilidad infinita.

94. Ser, unidad y simplicidad, expresan en rigor metafísico una misma cosa bajo aspectos diferentes, y son propiedades trascendentales sin las que no puede concebirse nada real. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. V, cap. X.)

CAPÍTULO VIII.

Ideas de lo absoluto y relativo.

95. Absoluto y relativo son dos ideas opuestas. Lo relativo lleva consigo un orden á otra cosa, lo absoluto no. La idea de padre es relativa, porque implica orden á un hijo; la de existir es absoluta, porque no envuelve otra. De esto inferiremos las definiciones de lo absoluto y de lo relativo, así en las ideas como en las cosas.

96. La idea relativa es aquella que necesita de otra como de su complemento, y sin esto no se puede concebir. Padre, hijo, todo, parte, mayor, menor, igual, desigual, semejante, desemejante, son ideas relativas, porque ninguna de ellas puede concebirse por sí sola, necesitando todas de un extremo que las complete.

97. Idea absoluta es la que se concibe por si sola sin necesidad de complemento. Ser, bondad, sabiduría, cuerpo, espíritu, son ideas absolutas porque no se refieren á otra.

98. Ser relativo es aquel que tiene cierto orden á otro, y sin lo cual no sería lo que es, en cuanto relativo. Este orden puede ser de dependencia, como en el efecto con respecto á su causa. Pero también puede no ser de dependencia, como si se funda en algo intrínseco de las cosas mismas, sin que la una tenga superioridad sobre la otra.

99. Ser absoluto es el que no se refiere á otro: tal es la esencia divina que existe por si misma, con necesidad absoluta, sin relación á nada que no sea ella misma. Cómo se encuentran en Dios relaciones, lo explican los teólogos al tratar de un misterio augusto.

CAPITULO IX.

Ideas de lo infinito y de lo finito.

100. Finito es lo que tiene límites: infinito lo que carece de ellos.

101. Límite es la negación aplicada á un ser: el de una línea es la negación de su prolongación ulterior; el de una fuerza es la negación de más alcance; el de una inteligencia es la negación de más capacidad.

102. La palabra, infinito, aunque en la apariencia negativa, es en realidad muy positiva. Infinidad es negación de límite, esto es, negación de negación, y por consiguiente afirmación. Decir línea infinita, es afirmar la prolongación de la linea, y no como quiera sino una prolongación sin término; decir fuerza infinita es afirmar el ilimitado alcance de la misma; decir inteligencia infinita es afirmar ilimitada comprensión intelectual.

103. Nosotros tenemos idea de lo infinito, como lo prueba evidentemente el que comparamos con ella los objetos para resolver si son finitos ó infinitos. Se nos pregunta si es infinita una línea cuya longitud sea igual á un millón de millones de veces la distancia de la tierra á la más remota de las estrellas fijas, y sin vacilar respondemos que no, porque si bien la longitud de una línea semejante excede nuestra imaginación, sin embargo hallamos desde luego que no tiene la condición indispensable para la infinidad: el carecer de límite. Lo mismo se verifica en los demás objetos; lo que posee dicha condición lo llamamos infinito; lo que no la tiene finito; luego hay en nuestra mente la idea de lo infinito.

Otra razón. Los hombres, al hablar de la infinidad se entienden perfectamente unos á otros: disputan sobre si tal ó

cual cosa es ó no infinita; pero todos parten de una misma idea, pues no aplican la infinidad sino á lo que carece de límite; es evidente pues que tienen en su mente algo común que sirve de piedra de toque en sus disputas sobre la aplicación de la infinidad; de otro modo sus palabras carecerían de sentido, y sería imposible que se entendiesen mutuamente.

104. La idea de infinidad no es intuitiva, sino general é indeterminada. La propia conciencia nos está diciendo que al pensar en lo infinito no se nos presenta ningún objeto determinado, sino que unimos en general á una cosa indeterminada la carencia de límite.

105. La idea de lo infinito es un concepto formado de dos también indeterminados: ser y negación de límite.

106. El no haber atendido al carácter indeterminado de la idea de lo infinito ha sido causa de que algunos negasen su existencia, y otros se empeñasen en explicar la naturaleza de lo infinito de una manera poco satisfactoria. ¿Qué nos representa, han dicho unos, la idea de lo infinito? Al concentrarnos en nuestro interior queriendo reflexionar sobre lo que en ella se encierra, ¿no nos hallamos confusos, perplejos, dudando de si es una realidad ó una ilusión? Esta sola duda ¿no es un grave indicio de que en efecto es una ilusión y no una realidad? Para contestar á eso hablan algunos de lo absoluto y de no sé cuántas cosas, sin advertir que con semejante respuesta la vaguedad y la confusión, lejos de disminuir, aumentan.

La solución á la dificultad era muy sencilla diciendo: la idea de lo infinito no nos representa nada determinado, porque de suyo es un concepto indeterminado: los dos elementos de que se compone, ser y negación de límite, son lo más indeterminado que se puede imaginar: exigir pues á la idea de lo infinito la representación de una cosa con sus caracteres propios, es exigirle lo que no puede tener mientras conserve su indeterminación.

107. Cuando se dan condiciones determinadas bajo las cuales se quiere aplicar la idea de lo infinito, se obtienen los conceptos que á ellas corresponden; y si se alteran sin ad-

vertirlo dichas condiciones, parece que la idea de lo infinito conduce á resultados contradictorios. Hagamos algunas aplicaciones.

Una recta prolongada hasta lo infinito en la dirección del Norte es infinita; pero se puede concebir otra mayor añadiendo á la primera la prolongación hacia el Sud; parece pues infinita y no infinita á un mismo tiempo. ¿Hay contradicción? nó; lo que hay es que hemos alterado la condición primitiva, pues que entonces aplicábamos la negación de límite á una sola dirección, y ahora la extendemos á las dos.

El valor lineal de una recta prolongada hasta lo infinito en sentidos opuestos parece infinito y al mismo tiempo no infinito; pues que al lado de aquella recta se puede tirar una curva que en ondulaciones vaya prolongándose en sentidos opuestos hasta lo infinito: en cuyo caso tendremos un valor lineal mayor que el primero, porque la longitud de cada porción de curva es mayor que la de cada porción de recta, y por consiguiente la totalidad de la longitud de la curva será mayor que la totalidad de la recta. ¿Hay contradicción? tampoco: el sí y el nó se refieren á cosas distintas; en el primer supuesto se aplicaba el concepto indeterminado de negación de límite á una línea recta; en el segundo á una curva: y en tal caso se nos presenta un nuevo orden de infinitos, porque es claro que el valor lineal será tanto mayor cuanto lo sea la curvatura, y ésta puede variarse creciendo hasta lo infinito. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. VII, desde el cap. I hasta el VIII.)

108. Puede acontecer que el concepto de infinidad queramos aplicarlo bajo condiciones que lo repugnen; y entonces experimentamos una lucha entre la realidad y la idea. Para que se comprenda cómo esto sucede examinaremos la cuestión del número infinito.

109 Se ha disputado sobre la posibilidad del número infinito; yo creo que para resolver la dificultad conviene fijar las ideas de esta manera:

1.° Nosotros tenemos idea del número infinito.

2.° En esta idea vemos la imposibilidad de su realización.

110. Que tenemos idea del número infinito se prueba con

la aplicación que hacemos de la misma: dado uno cualquiera decimos que no es infinito; lo que no podríamos afirmar si no supiésemos lo que se entiende por número infinito. Algunos niegan la idea del número infinito, porque dado uno cualquiera podemos concebir otro mayor; y no advierten que esto, lejos de probar lo que ellos quieren, prueba todo lo contrario; por lo mismo que con ningún número dado se puede agotar la extensión que en nosotros tiene la idea del número, se ve que su extensión es infinita.

El concepto de número infinito encierra dos: el de número y el de negación de límite. Es evidente que nosotros podemos unir estos dos conceptos parciales, y que los unimos en efecto, como se echa de ver con la experiencia. Este concepto: número sin límite, es la piedra de toque que aplicamos á los números dados para inferir que no son infinitos.

111. Se nos objetará que concebido el número infinito podemos concebirle mayor, como multiplicándole por dos, por tres, etc.; pero yo digo que si concebimos realmente un número infinito no podemos multiplicarle ni aumentarle en ningún sentido sin incurrir en evidente contradicción; pues que por lo mismo que lo concebimos infinito le concebimos sin ningún limite, y por tanto incapaz de aumento y de multiplicación; antes por el contrario, suponemos que encierra en sí el resultado de todos los aumentos y multiplicaciones posibles.

112. Al comparar este concepto con la realidad, hallamos que se contradicen: en este número infinito realizado se han de contar como es evidente, las cosas finitas; esto no puede dar nunca un número infinito actual.

Demostración. Para que haya un número infinito actual, es necesario que existan actualmente todas las especies de seres posibles, y todos los individuos posibles de cada especie: quiero suponer que las especies son infinitas, y los individuos también; y digo que, ni aun en este caso existe un número actualmente infinito. Es evidente que en el número se debieran contar las modificaciones de los seres, y éstas no pueden existir todas juntas, porque muchas son contradictorias. Por ejemplo: en el número debieran contarse los

actos de nuestras almas, como el querer y el no querer, el amar y el aborrecer, el esperar y el temer: estos actos con respecto á un mismo objeto, no pueden ser á un mismo tiempo; luego en ningún caso el número infinito estará completo. Los cuerpos en el espacio pueden tener posiciones diferentes, de las que las unas excluyen á las otras; cuando la luna está en Oriente, no puede al mismo tiempo estar en Poniente; cuando un hombre está sentado, no puede al mismo tiempo estar en pie; cuando una porción de materia tiene la figura esférica, no puede al mismo tiempo tenerla cúbica. Luego tomando un momento cualquiera, nunca existirá un número infinito actual; pero por grande que sea, se puede concebir otro mayor, que es el que reuna lo que existe, más lo que no existe.

113. Se dirá que esto no existe porque es contradictorio: no lo niego; antes por el contrario en esto me fundo para decir que el número infinito realizado es contradictorio: y por lo mismo sostengo que el concepto general de número infinito se extiende más que el de ningún número real posible; pues éste, sea el que fuere, se halla condenado por la intrínseca necesidad de las cosas, á no poder igualar el concepto general.

114. Supongamos realizado un número con todas las especies é individuos posibles: podemos reflexionar sobre nuestro concepto del número infinito, y decir: para la verdadera infinidad del número, se necesita absoluta carencia de todo límite; ahora bien, pensando en el conjunto de cosas que existen, le hallamos un límite, porque concibiendo aquel conjunto de unidades en general, le podemos añadir el conjunto de unidades que exprese las nuevas modificaciones que puedan sobrevenir. En el instante A, el conjunto de unidades por grande que sea, le supondremos expresado por M. En el instante B tendremos un conjunto nuevo de unidades que podremos expresar por N. Luego tendremos que el resultado $N+M$ será mayor que N ó que M solos. Luego ni N ni M son infinitos absolutamente. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. VIII, capítulos IX y XIV.)

115. Si la realización de un número infinito es contra-

dictoria, lo será también la idea que tenemos del mismo; ¿y cómo es posible una idea contradictoria?

Esta es la objeción que se nos puede hacer; no será difícil desvanecerla. La idea de número infinito es un concepto en que entran los de número, y negación de límite: los componentes por sí solos, no implican contradicción: ésta nace cuando se los une. Como no es fácil apreciar de una ojeada la relación de ellos, creemos posible á primera vista, que se hallen juntos en la realidad; pero al reflexionar descubrimos la contradicción que antes se nos ocultaba. Una persona puede tener este concepto contradictorio: un triángulo cuyos ángulos formen una suma mayor que dos rectos, y con relación á él ir midiendo los ángulos de cuantos triángulos se ofrezcan, y resolver que no se acomodan á su concepto. Pero si luego analiza las ideas de suma de ángulos de un triángulo, y mayor de dos rectos, hallará que se había formado un concepto irrealizable, por absurdo. Lo mismo se verifica en nuestro caso.

116. La infinidad absoluta es la que no tiene límite de ninguna clase. Si viésemos intuitivamente el Ser absolutamente infinito, veríamos contenida en su unidad simplicísima, toda la perfección que en las cosas finitas se halla dispersa en una variedad infinita; ahora estamos limitados á formar el concepto de aquella perfección infinita, reuniendo todas las perfecciones y excluyendo toda imperfección.

117. Entre las cosas positivas hallamos algunas que se excluyen recíprocamente, como el ser compuesto, y el ser inteligente; asi para no reunir cosas contradictorias en el concepto del Ser infinito, nos vemos precisados á optar entre las varias propiedades positivas, admitiendo en él las que no incluyen imperfección, y negando las otras en cuanto incluyen imperfección; así decimos que Dios es inteligente; y este predicado, inteligencia, se lo aplicamos en todo el rigor de la palabra; pero no podemos decir que Dios es extenso, sino que contiene virtualmente toda la perfección que se halla en la extensión y en las cosas extensas. Pero de esto trataremos en otro lugar. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. VIII, caps. XV, XVI, XVII y XVIII.)

CAPÍTULO X.

Ideas de substancia y modificación.

118. Tenemos idea de la substancia, pues que hablamos continuamente de ella: cuando se carece de la idea de una cosa, es imposible expresarla.

119. La palabra substancia viene de *sub-stare*, estar debajo; con ella queremos significar lo que hay en los seres, permanente en medio de la variedad, y que es el sujeto de las transformaciones; así como llamamos modificaciones ó accidentes á los *modos* de ser. Un trozo de cera puede tener sucesivamente las formas de esfera, de cubo, de casa. La cera es la substancia; las formas son las modificaciones ó accidentes.

120. Se dice también que la substancia subsiste por sí misma; pero esta expresión no significa que el ser posea una independencia completa, sino que está inherente á otro. En los objetos sensibles, por ejemplo, hallamos algo permanente en medio de las transformaciones, algo que no está adherido á otro; á eso llamamos substancia corpórea, y no deja de serlo porque haya sido criada por otra, y en su conservación dependa de una voluntad superior. La figura de un trozo de madera y el mismo trozo de madera, se diferencían en que la figura está inherente á la madera, y no la madera á la figura; por esta razón la madera se llama substancia, y la figura modificación ó accidente; pero ambas cosas, así en su primera existencia como en su conservación, dependen de un ser superior. Se dirá con verdad que la madera subsiste por sí misma, esto es, que para existir no está inherente á otro ser; pero no que subsista independientemente de una causa que la haya producido.

Los jóvenes deben penetrarse bien de la diferencia entre estos dos sentidos de la expresión subsistir por si mismo;

pues que en la confusión de dos cosas tan diversas se halla fundado uno de los principales sofismas de los panteístas. Lo uno significa no existir á manera de modificación; lo otro no ser criado. El abuso que se hace de esta expresión: subsistir por sí mismo, exige que no se la emplee sin algunas aclaraciones; y tal vez sería bueno no servirse de ella en la definición de la substancia. Yo por lo menos, lo hago asi en la definición que doy más abajo (128).

121. La relación á las modificaciones no es esencial á la substancia; de otro modo sería preciso decir que no hay ninguna substancia inmutable; y que Dios, ser inmutable por esencia, no es substancia. En la idea de substancia entran las de *ser*, de permanencia, de no inherencia á otro ser; la de mutabilidad sólo conviene á las substancias finitas.

122. Si bien se observa, la definición de la substancia lleva consigo una idea negativa, la *no* inherencia; pero esta no inherencia, implica una idea positiva. Lo que no está inherente, puede subsistir por sí; y esta facultad ha de estribar en algo positivo: la escasez de nuestros conocimientos sobre la intima naturaleza de las cosas, nos impide el formarnos de esta cosa positiva un concepto cabal.

123. La idea de substancia la hallamos realizada en la experiencia. Esta nos atestigua que entre los objetos que se ofrecen á nuestros sentidos, hay cosas que sirven de vínculo á una muchedumbre de sensaciones: un montón de trigo se reduce á harina: ésta se convierte en una pasta, la que por la fermentación y el fuego, se transforma en pan: en la serie de sensaciones diversas que se nos han ofrecido con dichas transformaciones, hallamos una cosa permanente, que no está adherida á otra, y que es el sujeto en que se realizan todas aquellas mudanzas. Encontramos pues en la experiencia sensible la realización de la idea de substancia, por manera que la substancia corpórea, según nosotros la concebimos, es un ser no inherente á otro, y en el que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles.

124. Estas substancias corpóreas son muchas, como nos

lo atestigua la experiencia; pues hallamos esta variedad de fenómenos sensibles distribuídos en una porción de grupos, realizándose en ellos cosas no sólo distintas, sino también contradictorias. La sensación de un cuerpo que se mueve hacia la derecha, nos presenta un hecho contradictorio del que nos ofrecería otro movido hacia la izquierda. Quien intentase sostener que no hay más que una substancia corpórea, debía desechar enteramente el testimonio de los sentidos; en cuyo caso tampoco podrá decir que esta substancia sea una ni muchas, pues que en no dando crédito á los sentidos nada se puede saber de los cuerpos.

125. La unidad de conciencia que experimentamos en nuestro interior, nos ofrece la realización de la idea de substancia en un orden distinto del corpóreo. No podemos dudar de que el ser que piensa diversas cosas en nosotros, es uno mismo; que es el mismo el que pensaba ayer y el que piensa hoy; luego tenemos en nuestro interior un ser permanente en medio de la variedad, y que no está inherente á otro; antes al contrario, él es el sujeto en que se verifican continuas modificaciones de sensación, de sentimiento, de ideas, de actos de voluntad.

126. En la acción que ejercen sobre nosotros los demás seres, sin nuestra voluntad, y á veces contra ella, tenemos una prueba incontestable de que somos distintos de los objetos que nos afectan.

De donde resulta, que aun prescindiendo del mundo externo, hallamos en los fenómenos de nuestro interior la seguridad de que existe realizada la idea de substancia, y de que en el universo no hay una sola, sino muchas.

127. La importancia y trascendencia de esta doctrina exige que la presentemos en resumen y con la mayor claridad posible.

En un tiempo en que el panteísmo devasta el mundo filosófico, jamás puede ser excesivo el cuidado que se ponga en deslindar estas ideas.

128. La definición de la substancia tomada en general, es la siguiente: un ser permanente que existe sin estar inherente á otro al cual modifique.

129. Si la substancia es finita, podrá ser sujeto de modificaciones, pero este carácter lo tiene no como substancia, sino como finita.

130. La idea de substancia no es contradictoria con la de ser criado.

131. La experiencia externa é interna nos asegura de que hay en realidad seres que son substancias.

132. La misma experiencia nos cerciora de que no hay una sola substancia sino muchas.

133. Modificación ó accidente es un *modo* de ser de la substancia. (V. ***Filosofía Fundamental***, lib. IX.)

CAPÍTULO XI.

Ideas de causa y efecto.

134. Causa es lo que da el ser á otro, ó lo que hace que una cosa que no era, sea. Efecto es aquello que recibe el ser.

135. De esto resulta que las ideas de causa y efecto son correlativas; no hay causa en ejercicio sin efecto en acto; no hay causa en potencia sin efecto en potencia.

136. La idea de causalidad implica relación del ser producente al producido, y se llama actividad ó fuerza según los aspectos bajo que se la considera. Actividad significa la causalidad considerada en su relación con el sujeto que se pone en acto, que ejerce una acción. Fuerza significa la misma actividad en cuanto triunfa de resistencias.

137. El tránsito del no ser al ser no se verifica solamente de las substancias, sino también de sus modificaciones. Nuestro espíritu ha pasado del no ser al ser, y también pasan continuamente del no ser al ser los actos de nuestro entendimiento y voluntad; de no pensar pasamos á pensar, de no querer á querer, de no sentir á sentir, de no movernos á

movernos. Una cosa análoga se verifica en todos los seres finitos.

Así como hay dos clases de seres, substancias y modificaciones (V. cap. X), hay también dos clases de causalidad. Cuando lo que pasa de no ser á ser es substancia, el causar se llama criar, ó sacar de la nada; cuando es modificación se llama formar, mudar. En la creación no se presupone nada preexistente: en la formación ó mudanza preexiste la substancia que se transforma.

138. Luego la causalidad no se refiere sólo á substancias sino también á modificaciones; y el universo entero con sus continuas mudanzas nos ofrece una serie continua de causas y de efectos.

139. Preguntar pues si hay verdaderas causas, es preguntar si hay mudanzas, si hay tránsitos del no ser al ser, para lo cual nos basta interrogar á la experiencia tanto interna como externa.

140. La idea pura de causalidad dimana de la simple combinación de las ideas de ser y no ser. Considerando el no ser vemos evidentemente que no se puede dar á sí mismo el ser; de la nada sola no puede salir nada; luego el tránsito del no ser al ser supone un ser. Si admitimos por un momento la nada absoluta, no sería posible que nunca existiese alguna cosa; luego si existe algo ha existido siempre algo, y no ha podido menos de existir.

141. Este ser que no ha podido menos de existir no somos nosotros, que antes no éramos y hemos comenzado á ser; tampoco es ninguno de los objetos del mundo corpóreo, pues que todos están sujetos á continuas mudanzas, y considerados en sí mismos podrían dejar de existir sin ninguna contradicción; luego ni en nosotros ni en el universo se halla el principio de la existencia, luego hay un ser que ni es nosotros ni el universo, y este ser es necesario y causa de todo.

142. Según las diferentes aplicaciones de la idea de causalidad resultan diferentes especies de causas; la que no depende de otra se llama primera, y las demás segundas.

La que produce el tránsito del no ser al ser se llama efi-

ciente; la que sirve de materia, material; la que de forma, formal; la que mueve atrayendo al agente se apellida final. En la producción de un artefacto de carpintería, el carpintero es la causa eficiente; la madera la material; la forma del artefacto la formal; el dinero, la gloria, la comodidad, el cumplimiento del deber ú otro fin que haya movido al artífice á trabajar, es la causa final.

143. Reflexionando sobre estas diferentes especies de causas se nota, que la verdadera idea de causalidad no se halla sino en la eficiente: porque la material es una cosa que antes existía, y que en vez de dar algo, recibe la forma; la formal es también producida, y antes es efecto que causa; y el fin en sí mismo no mueve sino en cuanto el artífice se lo propone y lo quiere; por manera que estas cosas se llaman causas en un sentido impropio, en cuanto contribuyen en algún modo á formar el nuevo ser, aunque concurran á esto como una parte de él.

144. Entre las causas unas tienen en sí mismas el principio de su determinación, otras lo reciben de fuera. El cuerpo que causa el movimiento de otro ha recibido esta causalidad por el impulso que él ha sufrido á su vez; sus funciones se reducen á transmitir lo que le han comunicado; es más bien un conducto que una causa. Por el contrario, el ser viviente encierra un principio de actividad que le produce sus mudanzas, y aun las mismas impresiones que recibe de fuera se subordinan á las leyes de este principio: un manjar metido en una bolsa causará en ella impresiones puramente mecánicas y químicas; pero si esta bolsa es un estómago, las impresiones causadas por el manjar están sometidas á la ley del principio vital que anima al estómago. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. X.)

145. De los seres que encierran en sí mismos el principio de sus determinaciones, unos las tienen necesarias, de suerte que dada cierta condición no pueden menos de tenerlas; otros las tienen de manera que siempre pueden no tenerlas; el principio conserva su actividad, pero puede ejercerla ó dejar de ejercerla. Hay en nosotros un principio activo para percibir las sensaciones, el cual está sometido á una necesi-

dad condicional; esto es, que puesto el cuerpo en tal ó cual disposición, el alma no puede menos de experimentar tales ó cuales sensaciones; por el contrario, el querer ó el no querer está en nuestra mano: ni en lo exterior ni en lo interior hay ninguna causa necesaria de estos actos; siempre que queremos podemos no querer; siempre que no queremos podemos querer. La causa que tiene sus determinaciones sometidas á necesidad ejerciendo su acción de manera que no pueda menos de ejercerla, se llama necesaria; la que no está sometida á necesidad y que cuando ejerce un acto puede no ejercerle, se llama libre.

146. Luego la libertad de albedrío consiste en una actividad inteligente, que tiene en sí propia el principio de sus determinaciones, sin ninguna necesidad determinante, externa ni interna.

CAPÍTULO XII.

Idea del tiempo.

147. El tiempo es la sucesión, el orden del ser y no ser ó de las mudanzas. La idea del tiempo es la percepción de dicha sucesión ú orden.

148. El tiempo no es nada absoluto que exista ó pueda existir separado de las cosas; una duración sin algo que dure, un orden de mudanzas sin algo que se mude, son ideas generales que sólo pueden concebirse por abstracción.

149. El tiempo está realmente en las cosas, pues que siendo la sucesión de las mismas, no puede menos de ser real cuando ellas se suceden realmente.

150. La idea del tiempo es de dos maneras: pura ó empírica. La pura es la percepción general de un orden de mudanzas real ó posible, prescindiendo de toda medida y hasta de toda aplicación á determinados objetos. La empírica ó experimental es la que encierra una medida aplicada á cier-

tas mudanzas. Percibo en general el orden entre el ser y el no ser; he aquí la idea pura del tiempo: percibo las mudanzas de la posición del sol y las sujeto á medida; he aquí la empírica.

151. En la idea empírica del tiempo entran tres elementos: una idea metafísica, otra matemática, y un hecho de observación. La idea metafísica es la percepción del ser y del no ser; la matemática es la del número con que medimos esta sucesión; y el hecho de observación es el fenómeno de la naturaleza á que nos referimos, como el movimiento sideral, el solar, el lunar ú otro cualquiera.

152. Así se explica cómo la idea del tiempo está ligada con la experiencia y cómo no. Sin la experiencia no percibimos las mudanzas, y en este sentido depende de ella la idea del tiempo. Pero una vez percibidas las mudanzas no podemos prescindir de las condiciones matemáticas y metafísicas que regulan nuestro entendimiento, y á que están sometidos también los objetos; en estas condiciones se funda la necesidad que hallamos en la idea del tiempo, y la posibilidad de que nos sirva en las ciencias exactas.

153. Si no hay mudanzas no hay tiempo; el que concebimos antes y después de la existencia del mundo, es un vano juego de la fantasía.

154. La relación de *antes* y *después* no se halla en la duración de un ser que no sufre ni puede sufrir mudanzas; en la duración de este ser no hay pasado ni futuro, todo es presente; esa duración es su misma existencia necesaria, y se llama eternidad. Se la ha definido bien cuando se ha dicho que es la posesión perfecta y simultánea de una vida interminable: ***interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.***

155. La idea del tiempo se explica por el principio de contradicción: puesto que el ser excluye al no ser y el no ser al ser, es imposible toda mudanza ó todo tránsito del no ser al ser y del ser al no ser, si no se admite un orden que haga desaparecer la contradicción. De esto se infiere que la idea de tiempo se refiere por necesidad á seres contingentes, esto es, á seres cuya existencia no excluya la no existencia; si se trata pues de un ser cuya existencia excluya absoluta-

mente la no existencia, no se le puede aplicar la idea del tiempo sin incurrir en un absurdo. (V. *Filosofía Fundamental*, libro VII.)

CAPÍTULO XIII.

Verdades ideales y verdades reales.

156. Las verdades ideales son las que consisten en la relación de las ideas prescindiendo de la realidad. Verdades reales son las que expresan un hecho ó una cosa existente: tres más cinco es igual á ocho; esta es una verdad ideal, porque no se dice que existen tres, ni cinco, ni ocho, y sólo se afirma la relación de igualdad del tres más cinco con el ocho. El volumen de la tierra es mayor que el de la luna; esta es una verdad real, porque expresa un hecho. Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; esta es una verdad ideal, porque no se afirma que algo sea ó no sea, sólo se establece que el sí y el nó, respecto á una misma cosa y á un mismo tiempo, se excluyen. Atendidas las observaciones astronómicas es imposible que las estrellas no estén más distantes de nosotros que el sol; esta es una verdad real porque afirma un hecho.

157. Las verdades ideales entrañan necesidad; al salir de ellas para entrar en el campo de las realidades, sólo hallamos una absolutamente necesaria, Dios; pero á esta realidad infinita no la conocemos intuitivamente mientras estamos en esta vida. Cuando demostramos su existencia nos apoyamos por una parte en verdades necesarias, que son las ideales, y por otra en hechos contingentes, como son la existencia del mundo ó la nuestra.

158. La necesidad de las verdades ideales se apoya en el principio de contradicción: la evidencia que las acompaña es una aplicación continuada de este principio. Ellas son

las leyes fundamentales de nuestra razón; sin ellas es imposible pensar; la razón se convierte en un absurdo viviente.

159. Kant opina que las verdades necesarias no tienen valor sino con relación á la experiencia sensible; pero esta doctrina destruye los fundamentos de toda ciencia. Si, por ejemplo, al afirmar que es imposible que una cosa á un mismo tiempo sea y no sea, no podemos extenderlo á todo, sin excepción de ninguna clase, el principio vacila, ó mejor diremos se anula, porque si puede fallar en un caso podrá fallar en todos. Aquí la excepción no es sólo la limitación de la regla, es su muerte. (V. *Filosofía Fundamental,* lib. IV, caps. IX, XIII, XIV, XV y XVI.)

160. En nuestros conocimientos entra una parte puramente ideal y otra real: la primera comprende todos los principios intrínsecamente necesarios; la segunda, las proposiciones atestiguadas por la experiencia. Sin lo primero, no podríamos generalizar, y careceríamos de ciencia propiamente dicha; sin lo segundo, nuestra ciencia no tendría aplicación, sería una estéril combinación de ideas. El principio de contradicción por sí solo, no me conduce á ningún conocimiento positivo; ¿qué adelanto con sólo saber que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo? De esto no puedo sacar que algo sea ó no sea; así estoy encerrado en un círculo de ideas puras; pero si la experiencia me enseña, por ejemplo, la unidad de mi conciencia, entonces la observación de este hecho combinada con el principio de contradicción, me lleva á un resultado importantísimo, á saber, que el sujeto pensante es simple.

161. Imaginémonos un espíritu que poseyese toda la ciencia geométrica, sin saber que exista algo extenso; su conocimiento sería puramente ideal; pero si por la observación llegase á conocer que existen seres extensos, aplicaría á éstos la geometría y entraría en las ciencias naturales.

162. De donde se infiere que hay en nosotros dos órdenes de conocimientos: unos puramente ideales, otros reales; que los primeros forman una verdadera ciencia, pero esté-

ril para la realidad, y que los otros son un conjunto de observaciones, que por sí solos no constituirían ciencia. La unión y combinación de estos dos elementos, engendra la ciencia positiva, útil, en el orden moral, metafísico y físico.

163. Aunque estos dos elementos se distingan, no pueden separarse del todo: ninguna inteligencia puede estar limitada á un orden puramente ideal: cuando menos, tendrá el conocimiento de un hecho real: la conciencia de su existencia propia. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IV, cap. XIV.)

164. El elemento de observación ó experimental, es contingente para nosotros; el hecho primitivo y fundamental para nuestro conocimiento es la conciencia, y ésta no existía hace poco tiempo, como nos consta por experiencia; también se interrumpe frecuentemente con el sueño; y no vemos ninguna necesidad intrínseca de que continúe existiendo por su fuerza propia: cesaría de existir, si Dios no la conservase.

165. A pesar de la contingencia del conocimiento experimental, la ciencia que de él nace es verdadera, porque envuelve la condición de que exista lo experimentado. Toda la ciencia que se refiere á las propiedades del espíritu humano se funda en el supuesto de que exista; pero mientras existe, la ciencia es verdadera realmente; y si no existiera, porque Dios no le hubiese criado, la ciencia sería verdadera hipotéticamente, y se podría decir lo mismo que en la actualidad, con la diferencia de que ahora se dice: «el espíritu humano *tiene* tales propiedades;» y entonces se diría: «el espíritu humano *tendría* tales propiedades.»

166. Esto conduce á otra observación. Hasta los conocimientos puramente ideales, envuelven en cierto modo la condición de la existencia de los objetos. Aunque no existiese ningún círculo, se podría afirmar que sus diámetros son iguales; y la proposición equivaldría á esta otra: si existiesen círculos, sus diámetros serían iguales. La razón de esto se encuentra en que al establecer proposiciones puramente ideales, no afirmamos ó negamos de nuestras ideas, sino de los objetos de las mismas; luego estos objetos deben

ser considerados á lo menos en el orden de la posibilidad, refiriéndonos á ellos siquiera condicionalmente, pues de otro modo las proposiciones no significarían nada.

Al decir que los diámetros del círculo son iguales, claro es que no afirmo esto de mis propias ideas, donde no hay ni puede haber círculos ni diámetros; hablo pues de los círculos representados como posibles: y de ellos digo que si existiesen, sus diámetros serían iguales.

167. La experiencia atestigua, que hay en todos nosotros ciertas ideas comunes, con una relación fija que no podemos alterar. Todos estamos seguros de que tres y cuatro hacen siete y no ocho; que los radios de un círculo son iguales; que el todo es mayor que su parte; que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Estas verdades son comunes á todos los hombres, y el asentir á ellas no depende de la educación; pues que sería absurdo y hasta ridículo el sostener que podríamos creer lo contrario, si así se nos hubiese enseñado desde la infancia.

De esto se infiere que hay verdades universales y necesarias; y como éstas son independientes de nuestra existencia, porque ellas existían antes que nosotros, y continuarían existiendo aun cuando nosotros dejásemos de existir, se sigue que hay una verdad necesaria en que tienen su fundamento todas las demás; que hay una fuente común donde las han bebido todas las inteligencias; que hay un espíritu, causa de todos los espíritus.

168. Lo que llamamos ideas de las esencias de las cosas, son débiles reflejos de los tipos preexistentes desde la eternidad en la inteligencia infinita. Por esto se nos ofrecen como necesarias é inmutables.

169. Un orden de verdades ideales sin una verdad real en que se funden, es contradictorio. Lo necesario ha de estribar en algo necesario; y no hay necesidad sin existencia, pues que en faltando ésta, sólo queda la nada. Ese enlace íntimo que vemos entre las verdades ideales, esa necesidad absoluta en sus relaciones, y que arranca nuestro asenso de una manera irresistible, es una vana ilusión, es un absurdo, si no hay una verdad real necesaria.

Los que niegan la existencia de Dios, niegan también la razón humana: sin Dios no puede haber esa comunidad de ideas, que llamamos razón, y cuyo conjunto forma las verdades ideales. Sin Dios, esta necesidad é inmutabilidad de las esencias, serían palabras sin sentido (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IV, desde el cap. XXIII hasta XXVII inclusive.)

CAPÍTULO XIV.

De la certeza.

170. La certeza es el firme asenso á una cosa. Estamos ciertos de nuestra existencia, de la del mundo corpóreo, de los principios morales, metafísicos y matemáticos, porque asentimos á esto sin vacilación de ninguna especie.

171. Conviene distinguir entre la certeza y su fundamento. La certeza es un hecho innegable; lo único que se puede hacer con respecto á él es consignarle: en esto no hay ni puede haber opiniones; los filósofos disputan sobre la certeza, algunos tienen la humorada de negarla; pero ello es que todos están ciertos: el sofista no destruye al hombre. «Es difícil despojarse enteramente de la naturaleza humana,» decía Pirrón al verse acusado de inconsecuencia, porque dudando de todo, se apartaba de un perro que le acometía.

El fundamento de la certeza puede estar sujeto á opiniones. La certeza es un edificio sólido: y no lo es menos porque se dispute sobre la razón de esta solidez. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. I, cap. I, II y III.)

172. Hay algunas verdades primeras que no se pueden poner en duda sin que vacile toda certeza. Los filósofos se han dividido al buscar la principal. Unos sostienen que es el principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; afirman otros que es la regla siguiente: lo que se ve con toda claridad en la idea de una

cosa puede afirmarse de ella; por fin, los hay que dan la preferencia al famoso entimema de Descartes: yo pienso, luego soy.

173. En mi concepto estos tres principios son de órdenes diferentes, y por consiguiente no se deben comparar sin limitaciones. El de contradicción es de evidencia; el segundo es de sentido común; el tercero es de conciencia. Hablando en rigor no hay preferencia; los tres son indispensables, cada cual en su línea.

¿Por qué estamos seguros del principio de contradicción? Porque vemos con evidencia que el ser excluye al no ser, y viceversa. ¿Por qué damos crédito á esta evidencia? Porque á ello nos hallamos precisados por la naturaleza. Henos aquí, pues, apoyando al primer principio con el segundo. Y al estar precisados á sujetarnos á la evidencia, ¿podemos demostrarlo con otros principios evidentes? No, porque sobre la evidencia de éstos tendríamos la misma cuestión, y deberíamos proceder hasta lo infinito. ¿Qué hacemos, pues, en este caso? Consignamos una ley de nuestro espíritu, un hecho, un instinto intelectual á que no podemos resistir. Henos aquí, pues, pasando de la evidencia al sentido común. (V. la *Lógica*, lib. III, cap. I.)

174. Cuando Descartes pone por base de los conocimientos humanos el entimema: yo pienso, luego soy; no entiende hacer un raciocinio propiamente dicho, sino consignar un hecho de conciencia como punto de partida de los conocimientos filosóficos. Es como si dijera: «después de haber querido dudar del mundo externo, y hasta de mi cuerpo, me hallo con mi pensamiento propio del cual no me es posible dudar; tengo aquí, pues, un hecho íntimo, mi pensamiento, yo mismo; este pensamiento me manifiesta mi ser; yo pienso, yo existo; y en esto hallo un punto sólido en que hacer estribar mis ulteriores investigaciones.»

175. Claro es que el principio de Descartes no es ni de evidencia, ni de sentido común, sino de conciencia ó sentido íntimo; y que negado él, ó puesto en duda, nada podríamos establecer. Quien duda de que piensa no puede saber si piensa bien; antes es pensar que pensar bien; así pues, en

faltando el principio de Descartes no estaríamos seguros ni del de contradicción ni de otro ninguno.

176. El testimonio de la conciencia, tal como lo asienta Descartes, es un fundamento indispensable para los demás criterios; pero á su vez queda destruido si vacilan el de sentido común ó el de contradicción. ¿Y qué será de estos dos últimos si negamos uno de ellos, ó lo ponemos en duda? No hay un principio solo, en el sentido que se ha dado á esta palabra en las escuelas: hay, sí, varios fundamentos de certeza, íntimamente enlazados, y cuyo conjunto forma la base de los conocimientos humanos. Este cimiento no puede el hombre alterarlo ni tocarlo siquiera; remover una piedra es arruinar el edificio.

177. Se decia en las escuelas que no se trataba de buscar un principio del que dimanasen todos los conocimientos, sino una verdad tal que una vez admitida, se pudiese reducir cuando menos indirectamente á quien negase las demás. Voy á manifestar que esto no es posible, y que negando uno cualquiera de los tres principios nada se puede probar.

178. Supóngase que uno niega el principio de contradicción; á este tal no se le puede reducir por ningún otro.

Para quien tenga por posible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, es posible el sí y el no á un mismo tiempo en todo. Pongámoslo en diálogo.

¿V. existe?

Sí y no.

¿Cómo es posible?

Para mí no es imposible el sí y el no á un mismo tiempo.

¿Pero V. piensa?

Sí y no, por la misma razón.

¿Admite V. que debemos estar seguros de las verdades evidentes?

Sí y no, por la misma razón.

Con un insensato semejante nada se puede adelantar por ningún camino.

179. Veamos lo que sucede con quien niegue el princi-

pio de la evidencia, ó bien la veracidad del instinto intelectual que nos hace estar seguros de las cosas evidentes.

¿Admite V. como cierto el principio de contradicción?

No.

Pero ¿cómo es posible?

Pruébeme V. este principio.

No se debe ni puede probar, porque es evidente en sí mismo.

Pero como yo no admito que debamos creer á la evidencia, su argumento de V. no me prueba nada.

Argúyasele como se quiera: está fuera de la razón, y la razón no le podrá convencer.

180. Si fingimos que uno niega ó pone en duda su propio pensamiento y existencia, resultará lo que sigue.

¿Admite V. el principio de contradicción?

No sé que haya tal principio.

Pero ¿no lo conoce V.?

Es que como no sé si pienso, ignoro si conozco.

¿Pero siquiera admitirá V. que debemos creer á nuestra conciencia propia?

Es que no sé que tenga conciencia.

Pero ¿no la siente V.?

¿Qué sé yo?... ignoro si pienso ni siento.

Se puede desafiar á todos los filósofos del mundo á que convenzan á quien hable de esta suerte.

181. Creo pues que el fundamento de la certeza está en la conciencia, en el sentido común y en la evidencia. Estas cosas no se pueden separar cuando se busca la razón de la certeza; sin que por esto quiera yo decir que para cerciorarnos tengamos necesidad de pensar en los tres criterios. Cada uno por sí sólo nos deja tranquilos; pues ya llevo observado que una cosa es la razón filosófica de los fundamentos de la certeza y otra el hecho mismo.

182. No obstante que en la *Lógica* se dió una idea de estos criterios en cuanto sirven para pensar bien, será bueno entrar aquí en ulteriores explicaciones.

183. La conciencia es la presencia íntima de los fenómenos de nuestra alma. De ellos estamos ciertos por abso-

luta necesidad. No se puede señalar otra razón de esta certeza sino la presencia íntima. Estoy cierto que pienso, quiero, siento, porque estos hechos están íntimamente presentes á mi ser, y esta certeza es tal que no concibo cómo pudiera estar cierto de otras cosas, si no lo estoy antes de mi conciencia propia. Este es el principio de Descartes.

184. La evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra ó excluída por ella. Esto se verifica en el principio de contradicción, pero no en él sólo. Que tres y cuatro son siete; que los círculos no son triángulos; que el todo es mayor que la parte; que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo: estas son verdades evidentes, porque la una idea está incluída en la otra, ó excluída por ella. ¿Por qué hemos de dar fe á la evidencia? Cualquiera razón que se señale deberá fundarse en algo; y entonces preguntaremos sobre el mismo fundamento. No siendo posible proceder hasta lo infinito, nada adelantamos con buscar otros fundamentos, y así debemos pararnos desde el primer paso, y decir que el asenso á lo evidente en una necesidad, como que es una ley primitiva de nuestro espíritu. Esta respuesta es muy racional, porque luego podemos manifestar que es indispensable para que poseamos lo que se llama razón, y para que no seamos un caos, un absurdo viviente.

185. El sentido común es el asenso á ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia; el instinto intelectual que nos hace descansar tranquilos en ciertas verdades que son indemostrables ó en cuya demostración no hemos pensado. Una de ellas es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un engaño perpetuo. Que debemos asentir á lo evidente no lo sabemos por evidencia; pues en tal caso deberíamos buscar la razón de la evidencia.—Esto es verdad. —¿Por qué?—Porque es evidente.—Pero ¿por qué creemos á la evidencia?—Por tal razón evidente.—Pero ¿por qué creemos á esta razón evidente? Henos aquí en un proceso infinito.

186. El asenso á lo evidente puede ser considerado como un hecho de conciencia en cuanto se refiere al orden pura-

mente interno; pero es de notar, que cuando creemos lo evidente no sólo estamos seguros de que asentimos, sino de que es verdad aquello á que asentimos aunque esté fuera de nosotros. Luego la evidencia se extiende más allá del testimonio de la conciencia, y no puede apoyarse en éste sólo.

Infiérese de lo dicho que aun en las verdades de evidencia intrínseca, es necesario llegar á esa ley primitiva y necesaria del espíritu humano, la cual le obliga á dar en ciertos casos su asenso con toda seguridad, sin que á ello pueda resistirse de ningún modo.

187. Resumamos esta doctrina de la certeza.

La presencia íntima de los fenómenos internos, ó sea la conciencia, es para nosotros una fuente de firmísima certeza.

El fundamento de este criterio se halla: en la naturaleza, que con fuerza irresistible nos obliga á considerarle como tal; en la razón, que nos manifiesta la imposibilidad de apoyarnos en ningún punto si desechamos el de conciencia; en el testimonio de todos los hombres, que tienen por cierto que pasa dentro de ellos lo que experimentan.

La conciencia debe ceñirse á su objeto propio: si traspasa los límites de su jurisdicción, puede inducirnos á error. (V. la *Lógica*, lib. III, cap. I, sección I.)

188. La evidencia, ó sea la visión intelectual de que una idea está contenida en otra, es también fuente de infalible certeza.

A tener por legítimo este criterio nos obligan: la naturaleza, que no nos permite dudar de lo evidente; la razón, que se ve destruída y hasta convertida en un absurdo, si no puede fiarse de la evidencia; y por fin, el testimonio de todos los hombres, quienes disputan sobre la evidencia de tal ó cual cosa, pero nunca dudan de que se deba asentir á lo evidente.

189. El sentido común, ó sea la inclinación á dar asenso á algunas verdades, aunque no las conozcamos por el testimonio de la conciencia ni de la evidencia, es otro fundamento de certeza.

Esta proposición: puedo fiarme del testimonio de mi conciencia y de la evidencia; no pertenece á las verdades de conciencia ni evidencia (185 y 186); y sin embargo ¿quién duda de ella?

Obrando siempre al acaso no me saldrá todo como yo quiero: esta no es verdad de conciencia ni de evidencia, y no obstante nadie la pone en duda.

La legitimidad de este criterio nos la persuaden: la naturaleza que nos la impone; la razón que nos muestra su necesidad, siquiera para estar seguros de que nuestras facultades no son falaces en cuanto á los objetos que les pertenecen; y por fin el testimonio del género humano, que descansa tranquilamente sobre el sentido común.

190. El testimonio de los sentidos, es criterio de verdad, en cuanto nos cerciora de la existencia de un mundo externo, extenso, y de las relaciones que sus partes tienen entre sí y con nuestros órganos.

La conciencia nos asegura de la presencia de esos fenómenos que llamamos sensaciones; y la naturaleza nos obliga á creer que á estos fenómenos corresponden objetos externos. Aquí, pues, se combinan la conciencia y el sentido común. La razón viene en auxilio de estos criterios probando la objetividad de las sensaciones. (V. la *Estética*, desde el cap. VIII hasta el XII.) Y por fin, confirma esta verdad el testimonio del género humano, que la cree sin necesidad de demostración ni de reflexiones.

191. Como Dios por ser infinitamente sabio no puede engañarse, y por ser infinitamente santo no puede engañarnos, su palabra es infalible criterio de verdad.

192. La autoridad humana, cuando reune las debidas condiciones, es criterio de verdad.

Tenemos natural inclinación á creer á los demás hombres; esto se echa de ver en los niños y en la gente sencilla, en quienes la naturaleza obra con toda espontaneidad. La razón viene en apoyo de este juicio instintivo. Claro es que no se pretende establecer la infalibilidad del testimonio de los hombres; por desgracia los engaños, ya por ignorancia, ya por malicia, son demasiado frecuentes; sólo se afirma que

es un criterio seguro en ciertos casos, y más ó menos probable en muchos otros.

Para los que no han visto París, la existencia de esta ciudad es tan cierta como si la hubiesen visto; y sin embargo su certeza la apoyan únicamente en la autoridad humana, pues que no la tienen ni por los sentidos, ni por la conciencia, ni por la evidencia, ni por el sentido común. Pero este asenso instintivo es sumamente racional; vamos á demostrarlo.

Una multitud de testigos de todas edades, sexos, condiciones y naciones, afirman constantemente que existe París. La constancia y universalidad de semejante afirmación sólo puede dimanar de la existencia real de París, la que se ha presentado á los sentidos de los testigos. Si así no fuese sería preciso suponer, ó que se han engañado, ó que nos han querido engañar; ambas cosas son imposibles. No se han engañado, porque no se trata de un objeto que pueda dar lugar á equivocaciones, sino de una gran ciudad; y por otra parte no pudieron engañarse todos, á no suponer trastornados los sentidos á cuantos van y vienen en la dirección donde se dice estar situada aquella capital. No han querido engañarnos, porque la unanimidad en el engaño dependería ó de convenio o de casualidad: no puede dimanar de convenio, pues que éste es imposible en tanta muchedumbre y variedad de testigos, tiempos y circunstancias: tampoco puede proceder de casualidad, pues el que tantos hombres sin convenirse hubiesen tenido la misma ocurrencia, la misma voluntad, la misma manera de engañar, sería no menos extraño que el que todos ellos, sin convenirse, hubiesen abierto un libro en una misma página. Esta es una de aquellas casualidades absurdas rechazadas por el sentido común. (V. la *Lógica*, lib. III, cap. I, sec. III.)

Fácil sería aplicar esta demostración á los demás casos donde la autoridad humana se tiene por absolutamente segura; y así podemos afirmar que esto es un criterio de verdad en que se combinan los demás: el de los sentidos con que oímos ó leemos la narración; el de sentido común con que nos inclinamos á creer; y por fin, el de la eviden-

cia, que en caso necesario acude á demostrar con raciocinio la imposibilidad del engaño.

193. Cada criterio se basta á sí mismo en los objetos respectivos, en cuanto se trata únicamente de cerciorarnos: y *todos se enlazan entre sí fortaleciéndose recíprocamente*; esta es la mejor prueba de su legitimidad. A pesar de que pertenecen á órdenes tan diversos, sufren el uno el examen del otro. La razón no puede probarlo todo, es verdad; pero puede acercar su luz á *todos los criterios* en que descansa el espíritu humano, y en todos encuentra, no sólo la acción de la naturaleza que impulsa irresistiblemente, sino las leyes racionales aplicadas de la manera que corresponde. En *todos reconoce la necesidad de admitirlos como legítimos*, so pena de caer ella en el absurdo de negarse á sí propia, de suicidarse.

194. Quitad la conciencia, y el ser sensitivo é inteligente no se encuentra á sí mismo. Quitad la evidencia, y la razón no puede dar un paso. Quitad el sentido común, y nos faltan muchas verdades que no podemos demostrar, ó que necesitamos antes de toda reflexión; y además no estaremos seguros de que debamos asentir á lo evidente, ni de que sea veraz en su testimonio ninguna de nuestras facultades. Quitad el testimonio de los sentidos, y el mundo corpóreo se convierte en una ilusión. Quitad la autoridad humana, y desde el momento en que el hombre no crea al hombre, la sociedad y la familia se disuelven, se hacen imposibles.

195. Hay pues en los fundamentos de la certeza una trabazón firmísima, una armonía admirable; no se contradicen, se fortalecen recíprocamente. La certeza es un hecho precioso que la bondad del Criador ha comunicado á los hombres; no ha querido que para poseer ese patrimonio necesitasen de la filosofía. Al examinar los fundamentos de la certeza se ofrecen á primera vista algunas sombras; pero procediendo sin espíritu de sistema, con sincero amor de la verdad, lejos de hallar aquí un escollo se descubre una obra admirable que atestigua la bondad y sabiduría del Autor de todas las cosas. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. I.)

CAPÍTULO XV.

La ciencia, su existencia, naturaleza y límites.

196. Tenemos, pues, que hay certeza de algunas verdades: el entendimiento humano puede examinarlas, analizarlas, compararlas, desenvolverlas, y así descubrir otras que están contenidas en ellas. Este desarrollo de las verdades primeras, producido por la actividad intelectual, es la ciencia, á la que definiremos: un conocimiento cierto y evidente de un conjunto de verdades secundarias enlazadas con las primeras.

197. El raciocinio con que se llega á esta manifestación, con que se desenvuelve lo primario para que aparezca lo secundario, se apellida demostración, que definiremos: un discurso que saca de las verdades primeras, otras evidentemente enlazadas con ellas.

Este es el solo raciocinio que merece en rigor el nombre de demostración; el único que engendra ciencia; los demás se llaman probables, y sus resultados son las opiniones.

198. La demostración se divide en varias clases. Simple es la que emplea un solo silogismo; compuesta, la que necesita más de uno: directa, la que se funda en la misma naturaleza de las cosas; indirecta, la que manifiesta el absurdo que se seguiría si lo que se afirma no fuese verdad, por eso se la llama *ad absurdum: à priori,* la que llega al objeto, partiendo de su causa ú origen; *à posteriori,* la que prueba la causa por el efecto, ú el origen por lo que de él dimana: apodíctica, la que se apoya en la intrínseca relación de las ideas; no apodíctica, la que necesita salir de este círculo.

199. Toda demostración necesita de principios en que se funde; según sean éstos será la ciencia que engendre.

Estos principios que no estriban en otros se llaman en general axiomas. En tratándose de cosas relativas á las acciones toman á veces el nombre de máximas. Si el principio es un supuesto evidentemente posible, se denomina postulado, como si se pide que se tire una recta de un punto á otro.

200. Los principios puramente ideales (cap. XIII), prescinden de toda experiencia; y así las demostraciones que en ellos estriben sólo deben subordinarse á las condiciones ideales. Tales son los matemáticos y los ontológicos.

201. Ya hemos visto (*ibid.*) que estos principios por sí solos conducen únicamente á la ciencia ideal; y por tanto, si se quiere llegar á la que tiene por objeto la realidad, es necesaria la experiencia, externa ó interna. Así pues, las demostraciones cuyo objeto sea la manifestación de una verdad real, deben contener en sus premisas la afirmación de un hecho.

202. De aquí resulta una diferencia notabilísima entre las ciencias ideales y las reales. Aquéllas poseen una certeza absoluta, éstas una certeza condicional; aquéllas nos ofrecen una serie de verdades evidentes, sin ningún peligro de error; éstas nos presentan á cada paso obscuridad y dificultades.

203. Se suele preguntar: ¿por qué las matemáticas se distinguen por su certeza y evidencia? la razón se halla en lo que acabo de decir. Las matemáticas son ciencias puramente ideales; se ocupan de las relaciones de la cantidad prescindiendo de toda experiencia; tienen por base nuestras ideas mismas, y sólo exigen que sigamos con atención el hilo que las enlaza. Al dar una definición ponemos en ella lo que hay en nuestra idea; y al desenvolver lo definido sacamos de la definición lo que nosotros mismos hemos puesto. Lo propio que en las matemáticas, sucede en la ontología; y si en aquéllas hallamos mayor claridad, es porque versan sobre objetos más próximos á la esfera sensible, y no nos obligan á concentrarnos tanto en la región del entendimiento puro.

204. Las ciencias que tienen por objeto la realidad, ya

sea interna, como la psicología, ya la externa, como la cosmología y todas las naturales, luchan con dos obstáculos de que las ideales están exentas: 1.° La dificultad de cerciorarse bien de los hechos experimentales en que han de estribar. 2.° La de aplicar con acierto los principios ideales á los hechos observados. Y he aquí la razón de la obscuridad que las rodea y de la variedad de opiniones que en ellas se encuentran, á diferencia de las matemáticas.

205. Esta doctrina hace comprender más á fondo los preceptos de la Lógica y la razón de los mismos. (V. la *Lógica*, nociones preliminares, cap. II.) No todas las ciencias deben tratarse con un mismo método: los que exigen para todo demostraciones parecidas á las matemáticas, manifiestan no tener conocimiento de la diferencia fundamental que acabo de señalar; pierden de vista las verdades reales, y sólo se acuerdan de las ideales. En semejante defecto incurren los que pretenden explicar la naturaleza física, el corazón humano, las leyes de la sociedad por meras teorías: se atienen á un orden ideal, y olvidan que se trata del real; que se busca, no lo que hay en nuestro entendimiento, sino en las cosas mismas. Las verdades puramente ideales bastan para las ciencias puramente ideales; pero en tratándose de la realidad es preciso combinar las ideas con la observación de los hechos: sólo de esta combinación puede brotar la luz, para guiarnos al conocimiento de las verdades reales, para enlazarlas, para sujetarlas á leyes generales, y formar de ellas un verdadero cuerpo de ciencia.

206. La enunciación de lo que se busca se llama cuestión; la que se apellida problema, si se trata de hacer alguna cosa. Al ofrecerse pues un problema ó una cuestión, lo primero que se debe hacer es examinar á qué orden pertenece, si al ideal ó al real, ó al mixto. Con este método se evitan muchos errores, y no se pierde tiempo en consideraciones inconducentes. La cuestión es ideal; atenerse pues, á la relación de las ideas puras: es real, buscar hechos; es mixta, combinar lo ideal con lo real en la debida proporción.

Se busca cuál es el mejor gobierno para una sociedad, y se discute largamente en la región de los principios olvidan-

do los hechos; errado método: al tratar de la práctica, es preciso atenerse á la experiencia. Se quieren conocer las leyes del mundo físico, y se discurre por teorías sin cuidar de la observación; errado método: tratando de una realidad no se ha de buscar lo que se piensa, sino lo que es. Se desea fijar las leyes del movimiento de los astros y se atiende sólo al cálculo; errado método: es preciso saber hasta qué punto las leyes matemáticas ó del orden ideal, son modificadas por las condiciones de la materia á que se aplican. ¿Hay habitantes en los astros? ¿de qué especie son? Esta es cuestión real: ¿hay medios de observar los hechos? no; pues se pierde el tiempo que se invierta en el examen, á no ser que nos propongamos divertirnos con ingeniosas conjeturas. ¿Cuánto tiempo durará el mundo? Esta es cuestión real: ¿tenemos algún medio para conocer esta realidad? no; pues no nos acaloremos disputando ni nos cansemos en el examen.

Este es el secreto para adquirir sagacidad en la investigación, para fijar de un golpe las cuestiones, para discernir entre lo asequible y lo no asequible, para dar solidez al discurso y aplomo al juicio.

207. En nuestro espíritu hay dos ideas fundamentales: la de extensión y la de ser; la primera con sus modificaciones es la base de la geometría, y el elemento necesario de las ciencias naturales; la segunda da origen al principio de contradicción; por consiguiente es indispensable para que la idea de extensión pueda ser objeto de ciencia, y además engendra todos los conocimientos ontológicos, y se difunde por todos los ramos científicos.

208. Las ideas intuitivas que poseemos son las siguientes: 1.ª La de la extensión de los cuerpos, ó sea la sensibilidad pasiva. 2.ª La de las afecciones sensitivas; pues que las experimentamos en nuestra conciencia. 3.ª La de los actos intelectuales puros, presentes en nuestro interior. 4.ª La de los actos de la voluntad racional, por la misma razón. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IV, cap. XXII.)

He aquí enumerados los elementos de nuestra ciencia; este es el campo que podemos recorrer. No perdamos de vista sus límites.

CAPÍTULO XVI.

Relación de las ideas con el lenguaje.

209. La actividad intelectual de nuestro espíritu no se desarrolla sino bajo ciertas condiciones; á más de la conveniente disposición de los órganos, necesita de otras que podrían llamarse sociales. Nadie niega cuanto debe el hombre á la educación é instrucción; ni la ignorancia y envilecimiento que acompañan á la falta de ellas. Compárese á los europeos de educación esmerada, y versados en las artes y ciencias, con las hordas de los salvajes; la diferencia es inmensa; ¿y de dónde resulta? de que las facultades intelectuales y morales de los primeros se han desarrollado con la educación y la instrucción, mientras las de los segundos han permanecido adormecidas en una vida de embrutecimiento. No es posible explicar semejante diferencia por razones de clima ni variedad de razas: los bretones, los galos y germanos del tiempo de César, no se parecen por cierto á los modernos ingleses, franceses y alemanes; y sin embargo el clima es el mismo y la raza también. Sin ir tan lejos encontramos lo mismo en la experiencia de cada día; ¿qué diferencia no vemos entre un hombre falto de instrucción y educación y otro que las tenga escogidas?

210. Estos hechos han dado origen á una cuestión filosófica: ¿hasta qué punto necesita de la comunicación con otros el espíritu humano para el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales? ¿Qué puede la razón de un hombre abandonado á sí solo, privado enteramente del trato con sus semejantes? Esta es una cuestión curiosa y profunda en sí misma, y además sobremanera importante por sus relaciones con la historia del desarrollo del género humano.

211. Fácil es amontonar conjeturas apoyándolas con razones especiosas; pero en tratándose de hechos es preciso consultar la experiencia. Verdad es que aquí ventilamos una cuestión, no histórica, sino filosófica, y que buscamos, no lo que ha sucedido, sino lo que puede suceder; mas tampoco cabe duda en que estas cuestiones se hallan íntimamente ligadas; pues si la experiencia nos enseñase que el desarrollo del espíritu humano se ha verificado *siempre* bajo cierta condición, y no se ha verificado *nunca* cuando ésta ha faltado, tendríamos un vehemente indicio de que esta condición es necesaria para el desarrollo. Vamos pues á los hechos.

212. Cuenta Herodoto (lib. II) que el rey de Egipto Psamético, deseoso de averiguar cuál era la nación más antigua, se propuso descubrirlo buscando cuál era la lengua primitiva; con cuyo objeto tomó dos niños recién nacidos y los entregó á un pastor para que los criara en absoluta soledad, sin permitir que nadie pronunciara delante de ellos palabra alguna. Transcurridos dos años, al abrir un día el pastor la puerta de la choza donde los tenía encerrados se precipitaron sobre él los niños alargándole los brazos y pronunciando la palabra *becos*. Esta es la única que les oyó el pastor durante algún tiempo, hasta que resolvió dar cuenta al rey del resultado de su comisión. Sea lo que fuere de la verdad de esta curiosa historia, es de notar que la palabra *becos* no debía ser otra cosa que la alterada repetición del balido de las cabras, con las cuales estaban en incesante comunicación, pues que se alimentaban de su leche. Como quiera, el hecho verdadero ó fingido no es favorable al desarrollo de la humana inteligencia entregada á sí sola.

213. Otro hecho semejante encontramos en la historia de la Sociedad de Jesús. (Part. V, lib. XVIII.) Ackebar, emperador del Mogol, queriendo descubrir cuál era la religión natural, hizo criar treinta niños en completa incomunicación con los demás hombres, cuidando de que no oyesen jamás pronunciar ninguna palabra. A la vuelta de algunos años mandó el emperador traer á su presencia á los treinta

alumnos, y se encontró con treinta mudos, que por su embrutecimiento se parecían á las bestias.

214. En Europa y América se ha visto un fenómeno semejante en los niños que, ó por abandono de sus padres ó por otra causa, se habían criado solos en los bosques: en todos los casos de esta especie se ha notado que los niños no hablaban, y estaban sumidos en la más deplorable estupidez.

215. Resulta de estos hechos que el hombre, para el desarrollo de sus facultades, necesita estar en comunicación con sus semejantes; y que sin esto su inteligencia permanece adormecida.

216. Es de notar que no basta una comunicación cualquiera, para que se desenvuelvan cumplidamente las facultades intelectuales; sino que es necesaria la comunicación por la palabra, sin cuyo auxilio, ó no se adquieren cierta clase de ideas, ó se adquieren con imperfección y no sin mucha dificultad. Los sordo-mudos nos ofrecen en este punto *hechos sumamente curiosos.*

217. Léese en la historia de la Academia de las ciencias de París del año 1703, que un sordo-mudo de Chartres adquirió el oído á la edad de veinticuatro años, con lo cual pudo hablar al cabo de pocos meses. Curiosos algunos teólogos de saber qué ideas se había formado de Dios, del alma, de los preceptos de la ley natural y de otras cosas incorpóreas, le preguntaron cuidadosamente sobre estos puntos; resultando del examen que jamás había él pensado en dichos objetos. Tocante á las prácticas religiosas en que estaba enseñado por sus padres católicos, se observó que si tenía alguna idea intelectual y moral de lo que ejecutaba, debía ser muy imperfecta; al parecer todo lo hacía sin conocimiento, y únicamente por el hábito de imitar á los demás. Están cordes con este hecho las declaraciones de varios maestros de sordo-mudos, que atestiguan que antes de la enseñanza, el sordo-mudo no conoce las verdades metafísicas.

218. Sin atribuir á estos hechos el carácter de una verdadera demostración, preciso es convenir en que dejan fuera de duda la importancia de la comunicación de un hombre

con otro por medio de la palabra; y hacen muy probable que un individuo criado en completa soledad permanecería constantemente en la estupidez.

219. Después de los experimentos pasemos al análisis ideológico, y veamos qué facultades pueden desarrollarse sin el auxilio de la palabra.

220. Es evidente que los sentidos externos no necesitan de ella: el niño al nacer ya siente, y lo manifiesta con el llanto. En este punto el hombre no ha menester de la educación: los órganos de los cinco sentidos empiezan á ejercer sus funciones, desde que se encuentran en la debida relación con sus objetos propios. Si alguna educación es necesaria para rectificar las impresiones de los sentidos, nos la da la naturaleza.

221. Claro es que las sensaciones despertarían la imaginación en un hombre reducido á la más completa soledad. Recordaría el árbol con cuyo fruto se alimentó, el arroyo donde templó su sed, la cueva que le dió abrigo en la intemperie. Tendría pues memoria imaginativa. En cuanto á la inventiva, tampoco se le puede negar. Habiendo observado que una cueva de piedra le dió abrigo, podría imaginar el construir un techo de ramos de árboles; en lo que uniría dos representaciones: la de los ramos y la de la forma á propósito para guarecerse.

222. La dificultad está pues en las ideas que se elevan sobre el orden sensible, es decir, las metafísicas, como substancia, causa, necesidad, contingencia, y las morales, como bueno, malo, derecho, deber, lícito, ilícito.

223. Es de notar que la cuestión no versa sobre la perfección de estas ideas, sino sobre su existencia; nadie niega que en un salvaje solitario estas ideas, si las hubiese, serían obscuras, confusas, torpes, digámoslo así; pero ¿se puede afirmar que no existirían de ningún modo, ni aun con esa imperfección?

224. Como esta es una cuestión que no se puede resolver *à priori*, es necesario atender otra vez á la experiencia. Esta nos dice que los hombres criados en la soledad no hablan, y que se manifiestan en un estado de la mayor estupidez. El

hecho es importante para consignar la imperfección de las ideas, pero no suficiente para negarlas del todo. Los salvajes eran interrogados y no sabían responder, es cierto; ni aun con signos manifestaban que poseyesen las ideas metafísicas y morales, es verdad; pero adviértase que así como ignoraban el lenguaje oral, tampoco conocían el de los signos comunes; adviértase que sus ideas, á más de estar muy poco desenvueltas, no se hallaban ligadas con ninguno de dichos signos, pues si algunos tuviesen serían especiales, hijos de la necesidad y de las circunstancias en que se hubiesen encontrado; adviértase por fin, que el salvaje traído de repente á la presencia de hombres civilizados debía de confundirse con la novedad, experimentando una fuerte perturbación en el ejercicio de sus facultades. El no dar noticia de su estado anterior cuando llegara al uso de la razón, tampoco probaría nada; porque es claro que esta razón, hallándose en un estado nuevo tan superior al primero y con tantos auxilios de que antes carecía, no podia sin dificultad ligar dos órdenes de ideas tan diferentes entre sí. Además, el dar cuenta de un estado intelectual en circunstancias especiales requiere atención refleja, y precisamente la reflexión debió ser ó nula ó muy escasa en un salvaje solitario.

225. Las mismas observaciones pueden aplicarse á los sordo-mudos; y así no se deben admitir como enteramente ciertas las consecuencias arriba indicadas (217).

226. El argumento fundado en la imposibilidad de pensar sobre las cosas insensibles sin el auxilio de la palabra, tampoco es concluyente. No cabe duda en que nosotros mientras pensamos tenemos una locución interior; pero no es tan cierto que no podamos pensar nada sin pensar en la palabra; antes la opinión contraria parece más probable. (V. *Filosofía Fundamental,* lib. IV, cap. XXIX, y lib. X, cap. XVII.) Nadie disputa sobre la importancia de la palabra para auxiliar al pensamiento, ni tampoco sobre la dificultad de hacer un raciocinio algo extenso sin valerse interiormente de este auxilio; pero aquí no se trata de esto, sino de la posibilidad de existir algunas ideas metafísicas y morales en un *estado imperfecto* sin la compañía de la palabra. Esta

diferencia fija la cuestión, y señala los límites del alcance de los argumentos. ¿Qué se intenta probar? ¿la importancia de la palabra para el pensamiento, y su necesidad para hacer largos raciocinios? el argumento concluye. ¿Sé quiere inferir que sin la palabra no pueden existir las ideas metafísicas y morales, ni aun en estado muy imperfecto? la consecuencia no es legítima.

CAPÍTULO XVII.

Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral.

227. La sobriedad en la resolución de las cuestiones relativas al desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales, no impide el que podamos sacar de la discusión precedente algunas consecuencias de mucha importancia, siendo curioso observar cómo los estudios ideológicos se ligan con los sociales y morales.

228. En primer lugar resulta demostrado que el hombre ha nacido para vivir en sociedad. Abandonado á sí mismo sus facultades más nobles no se desenvuelven: ó permanecen completamente adormecidas, ó si tienen algún ejercicio es tan escaso que no nos deja percibir su existencia. ¿Qué serán las ideas intelectuales y morales de esos hombres, cuya estupidez es tal, que inspiran vehementes dudas de si las tienen? Así, para el resultado que aquí nos proponemos, es indiferente el que se diga que estas ideas existen ó no en el salvaje solitario; basta consignar el hecho cierto de que la imperfección de ellas es tan lastimosa que quien las posee apenas se distingue de los brutos. Es evidente que el hombre no ha sido criado para un estado en que sus facultades más nobles no pueden desplegarse, en que deja, por decirlo así, de ser hombre; luego la ciencia ideológica

por sí sola basta á demostrar que el estado natural al hombre es la sociedad, y para confundir á los utopistas que han pretendido lo contrario.

229. Otra consecuencia importante resulta de esta doctrina, y és que el lenguaje no puede haber sido invención humana. Si para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales es necesaria la palabra, los hombres sin lenguaje no pudieron concebir y ejecutar uno de los inventos más admirables, y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso á los incrédulos, Rousseau: « me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra. »

230. Están acordes todos los filósofos en que el lenguaje es un medio de comunicación tan asombroso, que su invención honraría al ingenio más eminente; ¿y se quiere que sea debido á hombres que se levantarían muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿qué pensaríamos de quien dijese que la aplicación del álgebra á la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atracción universal, las máquinas de vapor y otras cosas semejantes, son debidas á salvajes que ni siquiera sabían hablar? Pues no es menos contrario á la razón y al buen sentido, el error de los que le atribuyen al hombre la invención del lenguaje.

231. De esta doctrina se sigue un corolario muy importante para aclarar la historia del linaje humano, y confirmar la verdad de nuestra santa Religión. Supuesto que el hombre no ha podido inventar el lenguaje, ha debido aprenderlo de otro, y como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar á un hombre que lo ha recibido de un ser superior. Esto confirma lo que en el principio del Génesis nos enseña Moisés, sobre la comunicación que tuvieron nuestros primeros padres con Dios, de quien recibieron el espíritu y la palabra.

GRAMÁTICA GENERAL

ó

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

CAPÍTULO PRIMERO.

Objeto é importancia de la Gramática general.

1. El lenguaje es la expresión del pensamiento por medio de las palabras; esta expresión se halla sujeta á principios comunes á todas las lenguas; el descubrir y examinar estos principios es el objeto de la Gramática general, ó filosofía del lenguaje.

2. Como el habla es una cosa que se nos da hecha, su estudio debiera ser analítico, esto es, descomponiendo; llegando á encontrar lo que debe haber, después de haber visto lo que hay. En la enseñanza de esta parte de la filosofía se puede proceder también por el método sintético (V. la *Lógica*, lib. III, cap. II, sec. VI); pero conviene no perder nunca de vista que la Gramática general versa sobre un hecho dado, y que por consiguiente nunca deben las teorias contrariar á la observación.

3. La utilidad de la Gramática general es mayor de lo

que comunmente se cree, á juzgar por el breve espacio que se le asigna en la enseñanza. Estudiar el lenguaje es estudiar el pensamiento; el adelanto en un ramo es un adelanto en el otro: así lo trae consigo la íntima relación de la idea con la palabra. (V. *Ideología*, cap. XVI.)

4. Otra utilidad de la Gramática general es el preparar al estudio científico de las lenguas. Estas se pueden aprender de dos modos, por rutina y por principios: en el primer caso el trabajo es mucho mayor, y el conocimiento más incompleto: la memoria se carga de palabras y de reglas que se olvidan fácilmente, porque les faltan principios que les sirvan de lazo y exciten su recuerdo; en el segundo, el número de las palabras y de las reglas que se han de retener es mucho menor, porque basta conservar lo primitivo y la ley con que se forma lo secundario.

5. El estudio del lenguaje es muy importante para el de la historia del género humano: en ello se interesa la religión de una manera especial, como lo manifiestan las dificultades que la lingüística había suscitado á la narración de los libros sagrados, y las soluciones cumplidas que se les han dado con los progresos de la misma ciencia, alcanzando la verdad de nuestra religión los más brillantes triunfos.

6. El examen del lenguaje produce otro bien de la mayor trascendencia, cual es el que excita en el alma un indecible asombro, en vista del admirable fenómeno que llamamos: hablar; nos hace notar ese prodigio, en que antes no reparábamos; nos inspira una profunda convicción de que no ha podido ser inventado por el hombre; con lo cual nos lleva de la mano á la revelación primitiva, á una comunicación de los primeros hombres con Dios; esto es, á reconocer por el camino de la filosofía la verdad de la narración de Moisés, y por consiguiente la divinidad de la religión que estriba en aquella base.

Estudiemos pues á fondo el lenguaje, ese bello patrimonio del hombre, ese carácter que le distingue de los brutos animales, perenne testimonio de su inteligencia; sublime insignia con que el Hacedor Supremo ha señalado al rey de la creación.

CAPÍTULO II.

El signo.

7. Signo es un objeto que da el conocimiento de otro por la relación que tiene con él. Así el humo lo es del fuego, el gemido del dolor, la palabra de la idea.

Este conocimiento no debe ser la producción de una idea nueva; basta que sea un recuerdo. Y si bien se reflexiona al tratar de ideas simples, no puede ser más que un recuerdo; porque si antes no conocemos la cosa significada, mal podemos entender el signo. En las ideas de objetos compuestos, como por ejemplo, en la de un edificio, el signo compuesto que es el conjunto de las palabras con que se le explica, produce una idea nueva, pero lo hace con la reunión de las simples, recordadas y combinadas de la manera conveniente.

8. Si la relación del signo con la cosa significada es natural, el signo se llama natural; tal es la del humo con el fuego. Si la relación es arbitraria, el signo es arbitrario ó convencional; tales son las insignias de muchas dignidades, los colores de las banderas, y otras cosas semejantes; pues que sólo significan, porque en ello han convenido los hombres.

9. Natural ó convencional, la relación entre el signo y lo significado se necesita siempre; porque es claro que sin esta relación no hay motivo porque un objeto nos lleve al conocimiento de otro.

10. Es de notar que á veces esta relación es de semejanza, y aunque en tal caso también hay el carácter esencial del signo, no suele llamarse con este nombre. El retrato de una persona excita su idea, y sin embargo no le llamamos signo, sino una imagen. Un objeto cualquiera nos excita la

idea de su semejante; pero no se le llama signo, sino representación, ó simplemente semejanza.

11. Esta observación nos conduce á completar la definición del signo, diciendo que es un objeto que por la relación *que tiene con otro **diferente**, nos excita su idea.*

12. Para que un objeto se llame signo de otro es necesario que las ideas de los dos estén asociadas de una manera especial y directa, ya sea por su naturaleza, ya por nuestro modo de concebir, ya por nuestra libre voluntad. La idea de la casa en que vivimos nos excita las de varios objetos, ó contenidos en ella ó adjuntos, y sin embargo no llamamos á la casa signo de los mismos; porque ni tiene con ellos un vínculo natural, sino puramente local; ni hemos ligado una idea con la otra para hacerla significar. Pero si para recordar la posición de una ventana unimos su idea con la de una línea de árboles perpendiculares á ella, esta línea será ya un verdadero signo.

Infiérese de lo dicho que un objeto no se llama propiamente signo, sino cuando conduce al conocimiento de otro de una manera especial; ya sea que lo intentemos expresamente, ya sea que por el enlace de las ideas, natural ú ordinario, el signo conduzca al conocimiento de lo significado.

13. En todo signo se encuentran pues dos cosas: 1.ª asociación de dos ideas; 2.ª prioridad natural ó artificial de una para excitar la otra.

CAPÍTULO III.

Signos naturales del ser sensitivo.

14. Los fenómenos del ser sensitivo considerados en sí, son subjetivos; esto es, residen en el mismo sujeto como un exclusivo patrimonio de su sensibilidad ó percepción. Estos fenómenos no pueden apartarse del mismo ser que los experimenta sin destruirse; ¿qué es un dolor separado del ser

doliente? ¿qué es una sensación que no esté en el ser sensitivo? O una pura abstracción ó una idea contradictoria. Todos los hechos de conciencia no son nada cuando no están presentes á ella. Como las necesidades de los seres que tienen esas afecciones exigen que puedan manifestar las propias y conocer las ajenas; no pudiendo ellas ofrecerse en lo exterior ha sido preciso vincularlas con signos. Vemos que un cuerpo se aproxima al de un ser sensitivo, y que produce un cambio de forma ó color en su superficie; pero no vemos la afección interna de placer ó de dolor que aquella modificación produce: para esto necesitamos un signo.

15. El Autor de la naturaleza ha dado á todos los seres sensitivos esta facultad significativa; el niño antes del uso de la razón manifiesta con gritos y gestos el dolor, el placer, y otras de sus afecciones internas. Lo mismo hacen los brutos animales.

16. El hombre, después de haber llegado al uso de la razón, conserva todavía una inclinación natural á manifestar de esta manera sus afecciones sensibles; en un momento de sorpresa su instinto habla antes que la razón; y cuando en fuerza de su libre albedrío reprime semejantes manifestaciones, experimenta una lucha consigo mismo, una violencia que se suele pintar en su semblante. Presentad de repente á una madre al hijo á quien creía en lejanas tierras; figuraos á una persona en repentino é inminente peligro de la vida; el grito de la naturaleza se hará oir antes que toda reflexión: suponed á un hombre groseramente insultado en una concurrencia, pero que contiene y disimula su cólera, procurando salir del paso sin llegar á una extremidad; sus palabras son moderadas, reprime la lengua y las manos; pero sus labios están convulsivos y sus ojos chispean.

17. Estos signos son naturales, y el conocimiento de ellos es también natural; el niño mucho antes de hablar distingue entre las caricias, los regaños ó los ademanes severos. Los mismos animales se entienden en cierto modo unos á otros por medio de estos signos; y los domésticos conocen por el tenor de la voz ó el ademán, las disposiciones pacíficas ó airadas de su dueño.

18. Estos fenómenos, poco admirados por lo comunes, sugieren al filósofo elevadas consideraciones sobre la Providencia que gobierna el mundo. En efecto: tal ó cual grito, tal ó cual tono, tal ó cual gesto, ¿qué relación tiene con los hechos puramente internos, como son las afecciones sensibles? Aquello es un sonido, ó una posición de los músculos, ó el movimiento de un miembro; y esto es un hecho interno, puramente subjetivo, que no es nada si se le separa del ser que lo experimenta. ¿Quién pues ha establecido esta íntima relación entre el signo y la cosa significada? ¿Quién ha dado á todos los animales el uso y el conocimiento del signo? Este en sí no tiene nada que lo haga significativo; ¿por qué significa, pues, y de una manera tan natural y espontánea para el que lo emplea, y tan fácil de comprender para los demás? Admiremos en esto la mano del Criador, quien ha provisto á los seres de las cualidades necesarias para su conservación y relaciones.

CAPÍTULO IV.

Los gestos arbitrarios y la voz.

19. Hemos examinado los signos naturales, lenguaje de la sensibilidad; examinemos ahora la palabra, lenguaje de la razón.

20. Desde luego salta á los ojos que la palabra no es signo natural de la idea, sino arbitrario: así lo prueba el que muchas veces no hay semejanza entre ésta y aquél; y lo confirma el que una misma idea está expresada en diferentes idiomas por palabras muy diferentes. *Domus, maison, house, casa,* son palabras que no se parecen, y no obstante significan una misma idea.

Siendo la palabra un signo arbitrario, su significación depende de que así lo ha establecido una causa libre. En el

origen la palabra ha sido comunicada por Dios al hombre (V. *Ideología pura*, caps. XVI y XVII); después las necesidades, el estado de instrucción, los climas y otras circunstancias han modificado el lenguaje.

21. El hombre puede también ligar sus ideas con gestos arbitrarios; la afirmación se expresa con una inclinación de cabeza, y con la palabra *sí*. Lo primero se llama lenguaje de acción; lo segundo lenguaje hablado ó simplemente lenguaje. Una serie de expresiones enlazadas entre sí en el lenguaje de acción sin acompañarlas con palabras, constituye la pantomima, así como el lenguaje hablado forma el discurso.

22. Comparando la utilidad de estos signos se nota que la de la palabra es mucho mayor que la del gesto. La voz se presta á inflexiones y combinaciones que el gesto no puede imitar: la diferencia entre estos dos medios se echa de ver en los sordo-mudos. Además el gesto se dirige á la vista, la palabra al oído; una distracción de la mirada hace perder el hilo del discurso; la falta de luz imposibilita la conversación. Por donde se muestra cuán sabiamente está dispuesto el que para la expresión de las ideas y de los afectos tengamos el órgano de la voz.

23. El aire arrojado de los pulmones con cierta fuerza produce un sonido; y éste, modificándose de varias maneras, constituye la voz y la palabra. Una espiración fuerte produce un ruido sordo, algo mayor que el de la ordinaria; mas para que se llame voz se necesita la sonoridad que resulta de la vibración de los órganos por donde pasa el aire. Cuando suspiramos arrojamos el aire con fuerza; pero no hay la sonoridad necesaria para la voz; si el suspiro le acompañamos de *¡ah!* entonces hay voz.

24. Es de notar que los movimientos de inspiración y espiración del aire se ejecutan independientemente de la voluntad; pero el movimiento especial necesario para la formación de la voz, está sujeto al libre albedrío, salvo el caso excepcional del ronquido en ciertas enfermedades y en el sueño. Se conoce el fin de esta diferencia considerando que la respiración es necesaria para la vida, y de consi-

guiente debemos tenerla siempre: si para ello fuese preciso un acto de voluntad, deberíamos estar continuamente atentos á la respiración, so pena de morir; el sueño causaría la muerte; pero la voz sólo nos sirve para nuestras relaciones con los demás seres, y por tanto debe estar á nuestra libre disposición para emplearla ó no según nos convenga.

25. Arrojado de los pulmones el aire pasa por la traquearteria y llega á la laringe; la que como formada de cartílagos elásticos, le da un movimiento vibratorio de que resulta el sonido. Hasta aquí sólo tenemos la voz, en la que suena una vocal más ó menos clara según la posición de las dos partes de la boca. De la combinación de estas posiciones resulta la palabra con su asombrosa variedad.

CAPÍTULO V.

Formación de los sonidos.

26. Emitiendo el aire con esfuerzo puramente gutural, y la boca abierta, dejando en su posición natural la lengua y los labios, se forma la *a*. Para la *e* necesitamos arrojar el aire en dirección angular á la de *a*, acompañándolo de una ligera contracción de lengua y de labios. Si el aire es arrojado contra la bóveda del paladar cerca de la raíz de los dientes, resulta la *i*. Arrojando el aire en la dirección de los labios, puestos en forma de tubo ó canal, suena la *o*. Por fin, si este tubo se estrecha más con la contracción y aproximación de los labios, se forma la *u*.

27. Cada una de las cinco vocales *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, exige una posición particular en los órganos; de donde resulta que si estas posiciones no están bien marcadas se formarán sonidos intermedios. Así entre la *a* y la *e* cerrada hay la *e* abierta, como en *Pedro* y *café*. La *e* à medida que se hace más abierta se aproxima á la *a*, y haciéndose más cerrada se acerca á la *i*.

28. La lengua castellana tiene sus vocales muy marcadas, y por consiguiente pocas gradaciones: así carece de la *u* francesa, que es un sonido medio entre la *u* y la *i;* no conoce la diferencia entre varios sonidos de la *o*, muy notables en otras lenguas; ni admite las vocales sordas que se hallan en el francés, el inglés y en varios dialectos de España.

29. Los sonidos simples expresados por *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, y sus gradaciones, se modifican de varios modos, según la posición de la lengua, del paladar y los labios. Por ejemplo: el sonido *a* puede modificarse de los modos siguientes:

ba, *ca*, *cha*, *da*, *fa*, etc.

Lo mismo sucede con las demás vocales. Esta modificación del sonido simple resulta de la diversa posición del aparato oral ó vocal; y se llama articulación. Las expresiones de los sonidos y articulaciones se denominan letras: las que designan el sonido simple, vocales; y las que significan la articulación, consonantes. *Vocales* porque por sí solas forman la voz; *consonantes* porque no suenan sino *con* la vocal. Hágase la experiencia y se notará que las vocales *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, con todas sus gradaciones, se pronuncian sin necesidad de ninguna articulación: para pronunciar *a* no hay necesidad de decir *ba*, *ca*, etc.; y por el contrario, para pronunciar *b*, *c*, etc., es preciso que pronunciemos clara ó sordamente alguna de las vocales. La razón de esto se halla en que sin vocal no hay sonido, y cuando hay sonido hay vocal; la voz es por decirlo así la substancia del sonido; la articulación ó consonante no es más que una modificación, y no hay modificación sin cosa modificada. La *b* por ejemplo, se forma despegando blandamente los labios; mas si con esto no coincide la explosión del aire que forma la vocal, la *b* no suena.

30. En cuanto á las consonantes tienen las lenguas sus diferencias como en las vocales. A la francesa le falta la *j* de la española, y á ésta la *g* francesa.

31. Las consonantes se dividen en varias clases según los órganos que á su formación concurren principalmente.

Parece que esta división no suele hacerse con la debida exactitud.

32. Labiales son las que se forman con los labios: *b*, *p*, *m*. Las *b*, *p*, tienen mucha afinidad: así se substituye fácilmente la una por la otra, ya sea en varias lenguas, ya en una misma: *ropa*, *robe*, *roba*; *apertum*, *apertura*, *abertura*; *populus*, *pueblo*; *caput*, *cabeza*; *capitulo*, *cabildo*; *sapere*, *saber*.

33. Palatinales son las que se forman con el paladar: *k*, igual á la *c*, antes de *a*, *o*, *u*. Propiamente hablando hay aquí una sola articulación palatinal, que se expresa con varias letras: *ca*, *que*, *ki*.

34. Guturales son las que se forman con la garganta, *j* ó *g* antes de *e*, *i*. Según que la aspiración es más ó menos fuerte, resulta diversa la gutural, y en esto hay muchas variedades en las lenguas: los hebreos tenían una gradación de *alef*, aspiración levísima; *hé*, algo menos leve; *jet*, más fuerte, y *jain* sumamente dura.

35. Las consonantes labiales, palatinales y guturales se pronuncian por cada uno de sus respectivos órganos, independientemente de los demás, aunque no siempre con la misma facilidad. Hágase la experiencia y se notará que las articulaciones de esta clase son únicamente las *b*, *p*, *m*, *k*, *j*, que llamaremos simples; tres labiales, *b*, *p*, *m*; una palatinal, *k*; una gutural, *j*.

36. Veamos ahora cuáles son las completas.

Si en vez de despegar los labios para formar la *b*, despego el inferior de los dientes superiores, resulta la *v*, *ve*. Y si ejecuto esto mismo apretando un poco el labio con los dientes y despidiendo entre tanto el aire de modo que pase por ellos con alguna violencia y detención, me resulta *f*, *fa*. Para la *f* no basta el labio, se necesitan los dientes ó la raíz de ellos si faltan: luego la *f* no debe llamarse labial, sino labiodental.

37. Como los movimientos que se ejecutan con *b*, *v*, *p*, son tan semejantes, se ve la causa por que se los confunde fácilmente en la locución.

La *f* encierra algo de la *p*, más una ligera aspiración, y por esto el *ph* de los latinos equivale á nuestra *f*.

38. La lengua bien apretada á los dientes y despegada con esfuerzo, nos da: *t, ta.* Ajustada flojamente y despegada con blandura, produce: *d, da.* Aproximada á los dientes, pero dejando paso á una corriente de aire, produce *z* española. Si se aproxima más, pero dejando todavía paso á la corriente, forma *th*, sonido medio entre la *z* española y las *d* y *t,* que puede tener varios grados. Por fin, aproximando mucho la lengua á la raíz de los dientes, formando un canal al paso del aire, resulta la *s*, *sa*, que según se gradúa más ó menos es más ó menos sibilante.

39. A estas letras las llamaremos pues lingüe-dentales, y son en castellano: *d*, *t*, *z*, *s*. Lingüe-dentales porque á su formación concurren lengua y dientes; y poniendo lingüe en primer lugar, porque la lengua es su órgano principal. Hay empero entre ellas una diferencia notable. Las *d*, *t*, *s*, se forman con los dientes, pero también se pueden formar sin ellos, aunque con bastante imperfección. Aplíquese la punta de la lengua á cualquier parte del paladar y se verá que se puede hacer sonar *da*, *ta*, *sa*. Así, las *d*, *t*, *s*, son lingüe-dentales y lingüe-palatinales. La *z* española y los *dh*, *th*, no se pueden formar sin el concurso de los dientes, y así son rigurosamente lingüe-dentales.

Los que han llamado dentales á las *d*, *t*, *s*. debieron advertir que no es posible pronunciarlas sin el concurso de la lengua, y que por el contrario se forman aunque imperfectas, sin el concurso de los dientes.

40. La semejanza en la formacion de las *t*, *d*, *th,* facilita su substitución, como se ve en da*t*um, da*t*o, da*d*o; *Th*eos, *D*eus; ro*t*are, ro*d*ar; pa*t*er, pa*d*re; la*t*us, la*d*o.

41. Aplicada la punta de la lengua al paladar y despegándola, se forma *l*, *la;* y si en vez de la punta se aplica la superficie, se forma *ll*, *lla*. Si la punta de la lengua no se ajustá bien al paladar, y se deja un canal por donde pasa el aire, arrojado de tal modo que produzca una ligera vibración en la lengua, resulta la *r*, *ra;* la cual es suave ó fuerte según que la vibración lo es más ó menos. En esta vibración parece haber algo de gutural.

42. Las *l*, *ll*, *r*, serán pues letras lingüe-palatinales, te-

niendo la *r* algo de gutural. Los que han llamado á las *l*, *ll*, linguales, debian haber observado que no es posible formarlas sin el concurso del paladar; y los que han colocado á la *r* entre las guturales, debieron notar que ó no era dable formarla sin el concurso del paladar y de la lengua, ó degeneraba en una jota fuerte.

43. Esta clasificación manifiesta por qué la *r* se convierte fácilmente en *l*, y á veces en una gutural suave. Los niños pronuncian *l*amo en vez de *r*amo; y en algunos puntos de Francia pronuncian *París* de una manera que se aproxima á lo que nosotros diríamos Pa*gui*.

44. La *ll* y la *i* ó la *y*, se forman en la misma región del paladar y con una posición semejante de lengua; sólo que en la *ll* se la hace tocar al paladar, lo que no sucede con la *y*. Esta es la razón porque se las confunde fácilmente, como se nota en la pronunciación de los niños; en la de los andaluces, que dicen po*y*o en vez de po*ll*o, y en ciertas comarcas de Cataluña, en lugar de muralla, vell, dicen mura*y*a, ve*y*.

45. La *n* se forma con la punta de la lengua y la raiz de los dientes; también se puede formar con los dientes y el paladar. Será pues lingüe-dental, ó si se quiere lingüe-palatinal.

46. La *ñ* parece ser á la *n*, lo que la *ll* á la *l*. La *n* se forma con la extremidad de la lengua, la *ñ* con la superficie.

En la *ñ* se combina la posición de la *n*, y la de *i;* y esta es la razón por que del *senior* se ha hecho *señor;* por que en catalán se escribe *senyor*, y se pronuncia *señor; engany*, y se pronuncia *engañ*.

47. La *g*, como en *gamo*, *gorro*, *guerra*, participa de gutural y palatinal; es evidente que la *g* no es sólo gutural, pues suena en el paladar; ni sólo palatinal, porque conserva una aspiración gutural: cuando esta aspiración desaparece, la *g*, *ga*, pasa á ser *k*, *ka*. La *g* suave será pues, palato-gutural.

48. La *ch*, como en *charlar*, se forma con el paladar y la superficie de la lengua, despidiendo con fuerza el aire, y haciéndole rechinar un poco. Suavizado este sonido produce el *je* de los franceses. La *che* y la *je*, serán pues también palato-linguales.

49. La *x*, como en examen, es un compuesto de *k s;* así no necesita ninguna explicación.

50. Tal vez la clasificación de las letras se haría mejor distribuyéndolas por regiones de la boca. En la mayor parte de ellas juegan dos ó más órganos: hasta en algunas vocales sirven el paladar y los labios, y más ó menos también la lengua; por consiguiente, si queremos referirnos únicamente á órganos, será preciso que cada letra la clasifiquemos con relación á todos ellos.

51. Pronúnciense las sílabas, *ja*, *ga*, *ka*, y se notará que la articulación se forma en lo más interior de la boca, cerca de la garganta. Haciendo vibrar el aire con esfuerzo en la garganta misma, se forma la *j*, *ja*. Disminuyendo la vibración, y despidiendo el aire con suavidad, se forma la *g*, *ga*. Cuidando que el aire no vibre en la garganta, y arrojándole con esfuerzo sobre lo más interior del paladar, se forma la *k*, *ka*. De suerte que la *j* vibra en la garganta; la *g* se forma allí mismo, pero sin vibrar; en la *k* no hay vibración, pero hay proyección rápida hacia la raíz del paladar. Así las tres articulaciones: *j*, *g*, *k*, son de la región interna, y en sus diferentes gradaciones darán las variantes de las pronunciaciones más ó menos fuertes en los diversos idiomas.

52. La lengua, los dientes y los labios no contribuyen á la formación de *j*, *g*, *k*, á no ser que contribuir se llame á la ligera contracción que parece experimentar la lengua en su raíz, para la proyección del aire en *k*. Pero este movimiento se llamaría impropiamente lingual, pues que se ejecuta en el lugar donde la continuación de la lengua se confunde con la garganta.

53. Las diferentes posiciones de la parte media de la lengua en el paladar, producen las articulaciones siguientes. Aplicada de suerte que haya una emisión de aire hacia los lados, forma la *ll*, *lla*. Si la emisión es hacia delante y con suavidad, forma la *ñ*, *ña*. Si la emisión es con esfuerzo, y en dirección de la raíz de los dientes, forma *ch*, *cha*, que algo suavizado da *j*, *je* de los franceses.

Aplicada la punta de la lengua al paladar, de suerte que la emisión del aire se haga hacia los lados, se forma la *l*, *la*.

Si la emisión es hacia adelante y algo nasal, se forma la *n*, *na*.

La *r*, se forma acercando la punta de la lengua al paladar, dejando un pequeño canal por donde pase el aire con vibración ó estremecimiento.

La *s*, se forma del mismo modo, pero quitando la vibración.

Así las *ll*, *l*, *ñ*, *n*, *ch*, *r*, *s*, pertenecen á la región media de la boca, acercándose unas más que otras á la región interna ó externa.

54. Llamaremos articulaciones de la región externa, á las que se forman en los dientes y labios, concurra ó no la lengua. En los dientes, concurriendo la lengua: *d*, *t*, *z*. En los dientes, con el labio: *v*, *f*. En los labios solos: *b*, *p*, *m*. La *m* tiene algo de nasal.

55. Del análisis precedente resulta que las voces ó vocales fundamentales son cinco: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*; las articulaciones ó consonantes fundamentales son diez y ocho: *j*, *g*, *k*, *ll*, *ñ*, *ch*, *l*, *n*, *r*, *s*, *d*, *t*, *z*, *v*, *f*, *b*, *p*, *m*, que es algo nasal. En todo, veintitrés letras.

56. La diferencia en los alfabetos, resulta de que unos idiomas admiten más gradaciones que otros en una vocal ó en una articulación.

CAPÍTULO VI.

Se explica cómo con tan pocos sonidos se forman todas las lenguas.

57. ¿Cómo es posible que de tan pocos elementos, resulten tantas y tan varias y tan abundantes lenguas? Y todos los libros escritos y por escribir; todas las palabras pronunciadas y por pronunciar, en todos tiempos y países, no contienen más que el alfabeto. Con tanta simplicidad, ¿cómo

se forma tan inconcebible variedad? Se ha calculado que las lenguas no bajan de dos mil; y el de sus dialectos de cinco mil; imagínese quien pueda la inmensa variedad de palabras que hay en tantas lenguas; y si á esto añadimos que éstas se modificarán en el tiempo venidero, como ha sucedido en el pasado, hallaremos que debe de haber en los sonidos orales un caudal de combinaciones que nunca se puede agotar.

58. Para comprender la posibilidad de este fenómeno, es preciso recurrir á la teoría de las combinaciones y permutaciones. Supóngase un alfabeto con solas tres letras, *l, e, y*; se pueden formar las seis palabras siguientes: *ley; lye; ely; eyl; yle; yel*. Como es claro que en cada palabra no habría necesidad que entrasen las tres, empleándose sólo una ó dos de ellas, resultan las siguientes palabras: *e, y, l* (pronunciada muy sordamente); *ly, yl; le, el; ye, ey*.

Así el idioma de las tres letras tendría por de pronto las quince palabras siguientes: *l, e, y, ly, yl, le, el, ye, ey, ley, lye, ely, eyl, yle, yel*.

Reflexiónese, que de éstas podrían formarse otras, como *lely, leyli, lyel, lyle*, tomando más ó menos letras, pues aun en los idiomas más suaves hay palabras de muchas letras, como en castellano *inexorabilísimamente* que consta de veinte, y en otros idiomas las hay que tienen más; por donde se ve que se podrían formar muchas palabras, y de éstas combinadas de varias maneras entre sí, podría resultar un largo discurso.

59. Si el alfabeto constase de cuatro letras, podrían formarse veinticuatro combinaciones en que entrase todo él. Además, habiendo palabras de una, dos, tres letras como en el caso anterior, tendríamos un número muy grande. A medida que se añaden letras, crece el número en una proporción asombrosa; por manera que en llegando á veintidós letras, ya el número de combinaciones excede toda ponderación. Demostrémoslo con el cálculo.

60. El número de combinaciones que se puede hacer con una letra es uno solo: *a*, no puede combinarse de otro modo. El que puede hacerse con dos, *a, b*, son dos, ó sea

1 multiplicado por 2, 1×2: *ab*, *ba*. El que puede hacerse con tres, *a*, *b*, *c*, es $1 \times 2 \times 3 = 6$ *abc*, *acb*, *bac*, *bca*, *cab*, *cba*. El que puede hacerse con cuatro *a*, *b*, *c*, *d*, es $1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$. El que puede hacerse con cinco es $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$. Y en general, para cada letra que se añade, debe añadirse un factor; y como éste va siempre creciendo, resulta que á pocos pasos nos hallamos con un número incalculable. Suponiendo solas diez letras, nos dan $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 \times 8 \times 9 \times 10 = 3.628,800$. Considérese ahora cuál será el incremento, si este número le multiplicamos sucesivamente por 11, 12, 13, etc., hasta 22.

61. Pero aquí tomamos la suposición menos favorable, cual es el que en cada palabra entra todo el alfabeto, lo que no puede suceder; porque es claro que en el idioma habría palabras de pocas letras, y hasta de una sola; así resulta otra serie inmensa; y si se reflexiona que en la serie las palabras pueden combinarse de mil maneras, resulta otra fuente de variedad para el discurso. Esta combinación puede aumentarse indefinidamente, dándoles variedad de significaciones, y haciendo que la misma palabra escrita ó hablada, que en un idioma significa una cosa, signifique en otro otra muy diferente: *but* escrito significa en inglés, pero ó mas; en francés, objeto, fin: *time* en inglés, tiempo; en latin, teme tú. *Son* en inglés, hijo; en castellano abreviado de sonido, al son de la flauta; en catalán, sueño. ¿Qué será, si añadimos las variantes de la pronunciación de vocales y consonantes, y los sonidos mixtos, y cuanto hace crecer el número de letras en los alfabetos?

62. Resulta pues evidente, que todas las lenguas vivas y muertas, y cuantas hayan de nacer en los siglos venideros, se pueden formar con los sonidos vocales; por manera que el Criador ha dado al hombre un órgano tan fecundo para la palabra, que jamás pueden faltar signos nuevos, sean cuales fueren los objetos que se quieran expresar y la forma de su expresión.

63. Hay aquí otra cosa que admirar, y es la rapidez asombrosa con que hace estas operaciones aun el hombre más rudo. Se conciben las ideas, y al instante se hallan

prontas las palabras, con todas las combinaciones é inflexiones necesarias, ya sea para expresar conceptos nuevos, ya para significar las modificaciones de uno mismo. El análisis de una breve oración, puede ocupar muchas páginas; y el rudo y el niño ejecutan su síntesis con la velocidad del relámpago.

CAPÍTULO VII.

Objeto de las letras radicales, y de las terminaciones semejantes.

64. La inmensa variedad de las combinaciones literales, hace que se puedan expresar todas las modificaciones de una misma idea, con sólo añadir ó quitar una letra, ó variar su posición. Es sobremanera digno de notarse ese mecanismo de las lenguas, porque ofrece una evidente prueba de la sabiduría que entrañan.

65. Para la expresión de una idea matriz hay una ó más letras constantes; y sobre este fondo vienen á caer las modificaciones de una misma idea. A las constantes las llamaremos radicales; á las otras secundarias. Véase un ejemplo en la idea de amar, ó amor, cuyas radicales son en castellano *a*, *m*: ama, ame, amé, amo, amó, amar, amor, amas, ames, amores, amable, amablemente, amabilidad, amabilísimamente, amado, amada, amáis, amamos, aman, amaba, amabas, etc., etc.; amaré, amarás, etc., etc.; amare, amares, etc.; amaría, amarías, etc.; amante, amador, amorío, amoríos, amatorio, amigo, amistad, amigable, etc., etc. Recórranse estos casos, y se notará que sólo hay dos letras constantes: *a*, *m*; las demás varían todas: lo expresado es siempre la idea de amor, pero modificada de mil maneras: acción, pasión, acto, hábito, clases de amor, variedad de tiempo, modo, persona, número, género, todo se expresa,

ora quitando, ora poniendo una letra, á veces con un solo acento; como en amo, amó; ame, amé; amara, amará.

66. ¡Cuán admirable se presenta á los ojos de la filosofía una idea ligada con solas dos letras, pasando por tantas modificaciones, con sólo el auxilio de otras letras ó de meros acentos!

Pero lo singular es, que á veces las radicales expresivas de una idea fundamental, pasan inalterables al través de varias lenguas: sirva de ejemplo la palabra *bonus*, donde las radicales son *b*, *n*. En latín tenemos, *bonus, bonitas; benè;* donde hallamos que la *o* desaparece. Lo mismo sucede en castellano: bondad, bueno, bien; y en francés: *bon, bien*. Lo que permanece constante son las *b*, *n;* lo demás todo cambia. La *b*, es más radical que la *n*, pues hay casos en que la *n* desaparece, como en catalán, *bo*, bueno; *be*, bien; pero esta desaparición es sólo de pronunciación sincopada, pues en exigiéndolo la eufonía ó la claridad, aparece otra vez la *n*: *home bo*, hombre bueno; *bon home*, buen hombre; *ha fet be*, ha hecho bien; *ben fet*, bien hecho.

67. Pongo á continuación algunos ejemplos de esa permanencia de las radicales, con lo cual se acostumbrarán los jóvenes á seguirlas al través de varias lenguas.

Fortis: las radicales son *f*, *r*; *t* es también radical, pero se cambia en sus semejantes: *c*, *ce*, *s*, *z*, (38 y 39). *Fortis*, *fuerza*, *force*, *forsa*, *forza ;* y sus derivados.

Rota. Las radicales son *r*, *t;* cambiándose ésta á veces en *d*. *Rota*, *rueda*, *rotación*, *redondo*, *roda*.

Petra. Las radicales son *p*, *e; t* que se cambia en *d; r*, que á veces se duplica: *petra*, *piedra*, *pierre*.

Mors. Las radicales son *m*, *r*, con tendencia á poner la *t*, afine de la *s: mors*, *muerte*, *mort; morir ; muere ; muerto ; mortal*. Las radicales *m*, *t*, se hallan en matar, y derivados.

Digitus. Las radicales son *d*, *t*, cambiándose ésta en *d*. *Digitus*, *dedo*, *doigt*, *dit*.

Deus. La radical es *d*. *Deus*, *Dios*, *Dieu*, *Dio*. En griego *Theos*, *th*, afine de la *d*.

Currere. Las radicales son *c*, *r*. *Currere*, *correr*, *curso*, *carrera*, *courir*.

68. Observando lo que sucede en estos ejemplos, y en otros que será fácil encontrar, se nota: 1.° Que el cambio en una misma lengua ó en varias, es más común á las vocales que á las consonantes; lo que es natural, porque se altera más fácilmente la voz que la articulación. 2.° Que las vocales suelen cambiarse en otras semejantes: la *o*, en *u*, ue; la *e*, en *i*, ie. También se cambia *eu*, io, como *Deus*, Dios. 3.° Las radicales se cambian en otras semejantes, como *t*, en *d*, *z*, *s*; *p*, en *b*; *c* fuerte ó *k*, en *g*; *oculus*, *ojo*, *oculista*. 4.° Que las alteraciones suelen dejar intacta la primera letra, ó transformarla ligeramente, como *Theos*, *Deus*.

Es de notar que una de las radicales se halla por lo común al principio de la palabra; la razón es porque antes de llegar á la modificación, debe expresarse qué es lo que se ha de modificar. Por esto el signo de la idea matriz se halla al principio, y el de las modificaciones al fin.

69. El vincular la idea matriz con las radicales es un poderoso auxiliar de la memoria; pues que de esta suerte la idea fundamental no tiene más que un signo, y para conocer sus modificaciones, basta atender á las de la palabra. Las letras *am* recuerdan la idea de amor; y las diferentes terminaciones que la siguen marcan su modificación. Si cada modificación de la idea se expresase por palabras que no tuviesen ninguna radical común, sería sumamente difícil el retenerlas en la memoria; y como en todas sucedería lo mismo, resultaría poco menos que imposible el aprender una sola lengua.

70. Vinculada con ciertas radicales la idea matriz, se modifica por las terminaciones; pero éstas también serían difíciles de retener si no guardasen semejanza, cuando expresan ciertas modificaciones análogas; y he aquí por qué hay en las lenguas tantas terminaciones idénticas, que se pueden reducir á clases.

Amó, leyó, corrió, bebió, instó, etc., etc., las radicales son diferentes, porque expresan diversas ideas; la terminación en *ó* es la misma, porque indica la misma modificación de persona, número y tiempo.

Altos, bajos, buenos, malos, lindos, feos, etc. Radicales

diferentes porque lo son las ideas; terminación en *os* la misma, porque expresa la misma modificación en género y número.

Bellamente, santamente, malamente, etc.: la radical varía porque varía la idea; la terminación *mente* es la misma porque hay la misma modificación adverbial.

Fácil sería multiplicar los ejemplos: bondad, maldad, santidad, castidad, lealtad; amable, aborrecible, detestable, extinguible, apreciable, razonable; bueno, malo, santo, justo, recto; buena, mala, santa, recta; leyeron, corrieron, vieron, investigaron, oyeron; veis, leéis, corréis, etc., etc.: donde se nota que la variedad de terminaciones se reduce á ciertas clases, según las modificaciones que se expresan.

71. Ahora podemos apreciar debidamente el secreto por que una lengua se fija y retiene en la memoria con más facilidad de lo que parece posible, atendida la variedad de sus palabras. El conjunto de éstas tiene dos elementos de sencillez: la identidad de radicales para la expresión de la idea matriz; la identidad de terminaciones para la expresión de modificaciones semejantes.

72. De aquí resulta que la lengua que tuviese más fijeza en las radicales y en las terminaciones, sería la más fácil de aprender; y por esta razón son más difíciles las que tienen mayor número de irregularidades. Por ejemplo: si en castellano, para formar la primera persona del singular del presente de indicativo, se siguiese constantemente la regla de añadir á las radicales la *o*, *am-ar*, *a-mo*, y así en todo lo demás, en sabiendo un verbo se sabrían todos; pero la irregularidad destruye la unidad, y por tanto produce dificultades. Es de notar que el expresar las modificaciones semejantes con terminaciones idénticas es sumamente natural; como se echa de ver en los disparates de los que hablan una lengua extranjera que conocen poco; y muy especialmente en los niños que conjugando por el orden regular introducen palabras sumamente graciosas: de saber hacen, *yo sabo*, y otras semejantes.

73. Las lenguas no tienen este rigor filosófico: en ellas se atiende á otras cosas distintas del orden lógico, como son

la variedad y la eufonía; y en sus modificaciones influyen un sinnúmero de causas que alteran su simplicidad. Si un filósofo formase una lengua, queriendo darle exactitud y unidad le quitaría mucho de su gracia y hermosura.

CAPÍTULO VIII.

Del Nombre.

74. El nombre es la palabra que expresa un objeto. Si éste no es considerado inherente á otro modificándole, el nombre es substantivo; si se le considera modificando, es adjetivo: *hombre, razón, justicia,* son substantivos, porque no se les considera modificando: *humano, racional, justo*, son adjetivos, porque modifican.

75. El nombre substantivo se llama así, no porque signifique solas substancias, sino porque aun las modificaciones las expresa sin la relación de inherencia, y por consiguiente á manera de substancia. (*V. Ideología pura,* cap. X) *Ley, bondad, belleza,* no son substancias, pero están expresadas sin relación de inherencia. Por el contrario, el adjetivo no siempre expresa una modificación; á veces significa substancia, y sin embargo no pierde el carácter de adjetivo, *adjectus, junto á otro, inherente,* porque tal es la forma de la idea expresada. *Esencial, substancial,* son adjetivos aunque no expresan modificaciones; pues no lo son la *esencia* y la *substancia;* pero se llaman adjetivos porque la idea expresada envuelve relación de esencia ó substancia á un sujeto, á una cosa: esencial, cosa perteneciente á la esencia; substancial, á la substancia.

76. La misma idea se puede expresar con la relación de inherencia ó sin ella: *bueno, bondad, hermoso, hermosura, racional, razón.* Esto da origen á la división en nombres concretos y abstractos: concreto es el que expresa la idea como inherente; abstracto el que la expresa sin inherencia.

77. Así, pues, la distinción entre el substantivo y el adjetivo no nace de las cosas significadas, sino de nuestro modo de considerarlas ó concebirlas.

78. Siendo el nombre la expresión de las ideas, todas las lenguas tienen nombres. Bajo una ú otra forma se deben hallar en todas substantivos y adjetivos, porque es natural á nuestro entendimiento el concebir las cosas, ora en sí mismas, ora con relación á un sujeto. El salvaje que ha experimentado el sabor dulce de unas frutas y el amargo de otras, conocerá la fruta y la expresará á su modo; he aquí el substantivo: concebirá la cualidad de dulce ó amargo, conveniente á tal ó cual fruta, y esta relación la expresará también á su manera; he aquí el adjetivo: las cualidades de dulce y amargo, las concebirá en general, prescindiendo de su inherencia á una fruta; he aquí un substantivo expresando una modificación bajo la forma de substancia.

79. Los nombres substantivos pueden expresar objetos compuestos y simples; así no es exacto que el nombre substantivo sea sintético, ó que represente una colección de juicios, y que por tanto deba expresar la totalidad de un objeto. El carácter esencial del substantivo se halla en expresar una idea sin relación de inherencia; y así la etimología, substantivo de substancia, está acorde con la cosa significada.

80. No siempre tienen las lenguas todos sus adjetivos bajo una forma distinta, y entonces el substantivo se pone á manera de modificación; en cuyo caso pasa á ser adjetivo; como un *hombre soldado*, un *hombre pintor*, *poeta*, *artista*, *arquitecto*, *rey*, *gobernador*.

81. El nombre substantivo es propio si designa una idea individual; como *Antonio*, *España*, *Barcelona*, *Madrid*, *Mediterráneo*; y es común ó apelativo cuando la idea expresada es general: como *hombre*, *nación*, *ciudad*, *capital*, *mar*.

Se suelen hacer otras divisiones del nombre: indicaremos rápidamente las principales. De origen: se llaman primitivos ó derivados, según que nacen ó no de otro. Si su origen es un verbo se llaman verbales; como *lectura*, de *leer*. De estructura: compuestos son los que se forman de varias palabras enteras ó truncadas, como *in-extinguible*, *tras-nochar*,

cabiz-bajo. Los que no se hallan en esta clase son simples. De significado: positivos, son los que expresan simplemente la cualidad: como *bueno.* Comparativos, los que expresan comparación: como *mejor, peor, mayor, menor.* Superlativos, los que expresan la cualidad en sumo grado: como *perfectísimo, justísimo.* Aumentativos, los que aumentan: como *hombrón, comilón, bonachón.* Diminutivos, los que disminuyen: como *chiquillo, chiquitín, casita, plazuela.* Abundanciales los que expresan abundancia: como *pedregoso, estudioso, dadivoso, asombroso, cuantioso.*

82. Cuando una lengua se presta fácilmente á la variedad de inflexiones para expresar las modificaciones de una misma idea, ó á la reunión de palabras para formar un nombre expresivo de la asociación de diferentes ideas, se distingue por su hermosura y riqueza. En este punto sobresale particularmente la griega, á la cual se toma continuamente prestado cuando se han de formar palabras compuestas.

83. Los accidentes del nombre son las modificaciones que recibe según las relaciones que expresa. Son tres: género, número y caso.

84. El género del nombre es la expresión del sexo: masculino si significa macho; femenino si hembra; común ó epiceno, ó promiscuo, si comprende los dos sexos; neutro si no designa ninguno.

Como el sexo tan sólo se halla en animales, si las lenguas siguiesen un curso rigurosamente filosófico todos los nombres que expresan objetos incapaces de sexo debieran ser neutros. Pero no sucede así; pues encontramos diferencias de géneros en objetos inanimados, como *cielo, rocío, humo, río, oro, tierra, lluvia, fuente, plata.* Lo propio notamos en las demás lenguas: como *navis, sagitta, insula, legio, portus, honor, impetus, remus.*

85. El motivo de haberse comunicado el género á las cosas inanimadas parece hallarse en la inclinación que tiene el hombre á dar animación á los objetos. Esta inclinación se desenvuelve más cuando las pasiones están conmovidas ó cuando prevalece la imaginación. Así es natural que los pueblos en su infancia hablasen de los objetos in-

animados como si viviesen, de lo que resultaba la aplicación del género. Parece que el masculino debió aplicarse con preferencia á los objetos que ofrecían ideas de fuerza y superioridad; y por el contrario el femenino á los que ofrecían ideas de debilidad, inferioridad ó delicada belleza.

86. El número del nombre es la expresión de la unidad ó de la multiplicidad en los objetos. Singular cuando significa uno, como *piedra;* plural cuando muchos, como *piedras.* El griego y hebreo tienen para ciertos casos el número dual, lo que es muy propio al tratar de objetos dobles, como *ojos, orejas, pies, manos.*

87. Es de notar que cuando se expresa una idea sola, aunque ésta sea común á muchas, el nombre es singular; así la de triángulo es común á todos los triángulos. La razón de esto se halla en que expresamos como concebimos; concibiendo pues como una la idea común, debemos expresarla del mismo modo.

88. Los nombres propios no tienen plural porque expresan un solo individuo. En locución figurada se dice: los Platones, los Cicerones, los Virgilios; pero esta transgresión del rigor gramatical no deja de tener su razón; pues entonces se trata de estos individuos, no como tales, sino como representantes de una clase. Se dirá muy bien: no hablaron así los Cicerones y los Virgilios; cuando se quiera recordar el siglo de oro de la lengua latina; pero no se podría decir: los Virgilios compusieron la *Eneida;* los Cicerones escribieron una obra sobre las leyes. En el primer caso se los considera como representantes de los buenos hablistas, en el segundo como simples individuos. La prueba de que en el plural los nombres propios no se toman rigurosamente como tales, está en que se les añade el artículo *los,* el que no tiene cabida en nombres propios.

89. La variedad en el número podría expresarse de dos modos; ó combinando la estructura del nombre, lo que se suele hacer en la terminación, ó bien acompañándole con algo que la indique. El primer medio es el más sencillo y natural, y se halla adoptado en los idiomas antiguos y modernos, en cuanto á los substantivos. En los adjetivos, como

no van nunca solos, el signo del número puede hallarse indicado por el substantivo á que se refiere; y así es que no siguen siempre la regla general de tener modificaciones para la diferencia del número: el inglés los deja intactos en singular y plural: *good man*, buen hombre; *good men*, buenos hombres: el adjetivo *good* permanece el mismo; el número está indicado por el substantivo.

90. La idea significada por el nombre puede estar en relación con otra idea, y esta relación se ha de expresar en el lenguaje. Las modificaciones que recibe el nombre para expresar la relación de su significado con otra idea, se llama caso, ó declinación. Caso porque el nombre cae ó termina de diferentes maneras; y declinación porque declina tomando varias terminaciones, ó acompañándose con ciertas partículas.

La idea de *padre, pater*, puede tener las relaciones siguientes: Tengo noticias de la salud de mi padre.—Construyo esta quinta para mi padre.—Veo á mi padre.—¿Qué manda usted, padre?—Fué desmentido por mi padre. No son éstas las únicas relaciones, pues que son tantas cuantas las modificaciones de las ideas; pero en la imposibilidad de poner un caso para cada especie, se los ha clasificado del modo que sigue: el genitivo expresa pertenencia; el dativo, daño ó provecho; el acusativo, el término de la acción; el vocativo, llamamiento; el ablativo, origen, medio, instrumento y otras semejantes. Claro es que la clasificación es muy incompleta, porque cada una de estas ideas generales puede expresar muchas cosas diferentes y á veces opuestas. Lo manifestaré con ejemplos.

Genitivo ó pertenencia: el hijo de Cicerón, el padre de Cicerón, la figura de Cicerón, el talento de Cicerón, las obras de Cicerón; perjudica á los escritores la afectada imitación de Cicerón; un libro compuesto de retazos de Cicerón.

Dativo: negar una proposición á Cicerón; dar una quinta á Cicerón; atribuir una obra á Cicerón.

Acusativo: amar á Cicerón; leer á Cicerón; oir á Cicerón; ver á Cicerón; salvar á Cicerón; matar á Cicerón; alabar á Cicerón.

El vocativo ó la dirección de la palabra á un objeto determinado, puede tener también muchas modificaciones. Llamar la atención, rogar, amenazar, insultar, chancearse, etc., etc.

La misma variedad hallamos en el ablativo, expresado en castellano por las proposiciones *por* ó *con*.

91. La declinación del nombre puede hacerse de dos modos: variando la terminación ó acompañándole de partículas que designen el caso. En castellano decimos: la razón, de la razón, á ó para la razón, etc., etc.; y los latinos expresan lo mismo diciendo: *ratio, rationis, rationi, rationem, ratio, ratione*. ¿Cuál de estos sistemas es preferible? Desde luego se ve que el segundo es más sencillo; pero tiene otra ventaja mayor que la sencillez, y es el permitir más libertad á las transposiciones sin dañar á la claridad. Lo manifestaré con un ejemplo:

Virtutis expers, verbis jactans gloriam,
Ignotos fallit, notis est derisui.

Este pasaje de Fedro traducido literalmente al castellano significa:

El falto de valor que con palabras pondera sus hazañas,
Engaña á los desconocidos y sirve de risa á los conocidos.

El texto latino puede alterarse con muchas transposiciones sin que se deje de entender lo que significa, y esto lo debe á sus terminaciones que marcan siempre la relación de las palabras, por distantes que se hallen.

Derisui est notis, fallit ignotos,
Gloriam jactans verbis expers virtutis.

Las palabras están en un orden inverso, y sin embargo, nada pierden de su claridad.

Hágase la prueba en castellano, y el texto carecerá de sentido. Son innumerables las alteraciones que el latino puede sufrir en todo ó en parte, sin que le falte ni sentido ni claridad.

Virtutis expers ignotos fallit.
Fallit ignotos expers virtutis.
Ignotos fallit virtutis expers.

Aun empleando transposiciones violentas, el sentido continúa claro.

Ignotos virtutis fallit expers.
Expers fallit ignotos virtutis.
Fallit virtutis ignotos expers.
Virtutis fallit expers ignotos.

Hagamos la experiencia en el castellano.

El falto de valor engaña á los desconocidos.

A los desconocidos de valor engaña el falto. El sentido se comprende, pero ya se hace obscuro y violento.

El falto engaña á los desconocidos de valor. Parece decirse que los desconocidos son valientes. Y además, ¿quién sufre semejante galimatías?

CAPÍTULO IX.

El Artículo.

92. Nótese la diferencia entre estas expresiones: dame *un* libro; dame *el* libro. Ví libros, ví *unos* libros, ví *los* libros. Las palabras *un, unos,* expresan libros indeterminados; y *el, los,* determinados. Dame un libro, equivale á decir: dame uno ú otro, algún libro; dame el libro, significa dame *tal* libro, el que tienes en la mano, el que sabes que me gusta, el que me habías prometido, etc., etc. La palabra de que nos valemos para expresar esas determinaciones de la idea, se llama artículo.

93. Los nombres propios no deben llevar artículo, porque significando por sí mismos una cosa determinada, no necesitan que se los determine: decimos el hombre, mas no el Antonio. En las expresiones: el Virgilio, el Cicerón, se sobrentiende el libro cuyo autor es Virgilio, ó Cicerón; y en general, siempre que el nombre propio va acompañado de artículo, se sobrentiende algún apelativo. Esto es lo más lógico, pero no quiero decir que la regla carezca de excepción: nada más común que encontrar en las lenguas anomalías que no se acomodan exactamente con el rigor filosófico.

94. La determinación ó indeterminación de la palabra, puede expresarse por el sentido de la oración; y así es que el artículo no es una parte indispensable en las lenguas: el latín no lo tiene: *vidi librum*, puede significar, ví un libro, ó ví el libro.

95. El castellano es sumamente rico en este punto, pues tiene artículos, no sólo para expresar la determinación, sino también la indeterminación: *un*. La indeterminación en singular se expresa más comunmente por *un*, que por la ausencia de todo artículo. No se puede decir ví libro, como ví libros. Sin embargo, hay ciertos giros de lenguaje, en que no sólo se permite la falta del artículo, sino que es necesaria para expresar bien la idea. Es curioso observar la gradación de ideas expresadas por las frases siguientes. Hay hombre capaz de hacerlo. Hay *un* hombre capaz de hacerlo. Hay *el* hombre capaz de hacerlo. Ví libros encuadernados. Ví *unos* libros encuadernados. Ví *los* libros encuadernados.

96. De lo dicho se infiere que el artículo no expresa la extensión relativamente al mayor ó menor número de individuos, sino la mayor ó menor determinación de la idea, según la mente del que habla. Una persona dirá: leí manuscritos; leí unos manuscritos; leí los manuscritos; aunque se refiera á un mismo número de ellos; ¿qué diferencia hay pues entre estas expresiones? Hela aquí: Cuando falta el artículo, se habla con entera indeterminación, refiriéndose únicamente á la idea común; al añadirse *unos*, ya hay cier-

to matiz determinante; pero al poner *los*, la idea queda determinada á ciertos manuscritos. Esta gradación depende del contexto mismo, cómo se puede ver en este ejemplo. Leí manuscritos y se me cansó la vista. Leí unos manuscritos muy deteriorados. Leí los manuscritos que hablan de la fundación de la villa. En todos estos casos no hay necesidad de pensar en el número; pues que se puede decir muy bien que se han leído *los* manuscritos, aunque se ignore si los leidos son cincuenta ó ciento, y aun muchos ó pocos.

97. No alcanzo en qué pueda fundarse la opinión de los que cuentan entre los artículos á los numerales cardinales, cuando en realidad no son más que nombres expresivos de una propiedad colectiva. Los lados del pentágono son cinco; ¿quién duda de que cinco es aquí un verdadero predicado? Es verdad que un lado puede formar parte de un número, dos, tres, ú otro cualquiera; pero esto sólo prueba que el predicado se refiere á la colección, y no á cada lado, cosa de que nadie duda. Si se responde que los números no expresan modos ó propiedades; preguntaré ¿de qué se ocupan la aritmética y el álgebra? El número en abstracto ¿no es una verdadera idea?

CAPÍTULO X.

El Pronombre.

98. Se llama pronombre la palabra que se pone en lugar del nombre, sea para evitar la repetición ó con otro objeto. La Europa fué sojuzgada por Napoleón, y *éste* fué vencido por los españoles. La palabra *éste*, nos evita el repetir el nombre, Napoleón. La primera flota *que* dió la vuelta al mundo, era española. Si nos faltase el *que* sería preciso emplear otro giro. Una flota española fué la primera *en* dar la vuelta al mundo.

Los pronombres suelen dividirse en personales, posesivos, demostrativos y relativos.

99. Los personales son los que designan la relación de los interlocutores: yo leí; equivale á lo siguiente: el hombre que leyó, es el mismo que lo dice. Tú leíste: equivale á decir: el hombre que leyó, es el mismo á quien habla el que lo dice. Aquel leyó: significa, que el que leyó, es distinto de la persona que habla y á quien se habla, ó que al menos se prescinde de estas circunstancias. A veces se emplea la tercera persona hablando de sí mismo, como se ve en los Comentarios de César; pero en tal caso se prescinde de quién sea el que habla, y se trata únicamente de los hechos.

100. Los pronombres personales bajo una ú otra forma, no pueden faltar en ninguna lengua, pues que para las relaciones más comunes, es necesario saber quién habla, y de quién, ó á quién se habla. El número de personas que hablan, ó en cuyo nombre se habla, ó á quienes se habla, ó de las cosas de que se habla, da origen al singular ó plural de estos pronombres.

101. El pronombre personal, bien analizado, es un nombre substantivo común, que las circunstancias convierten en propio. Es nombre substantivo, porque expresa una idea bajo la forma de subsistencia; es común, porque conviene á muchos; todos pueden decir yo; de todos se puede decir tú, y él ó aquel: se hace propio, por el hecho que le determina en la locución ó escritura. Parece pues que estos pronombres se llamarían con más exactitud, nombres personales, ó tal vez mejor, interlocutorios ó locutivos.

Por llamarles así no se confundirían con los propios; pues que éstos no califican á su significado, relativamente á la locución. Como quiera, pronombres se han llamado hasta ahora, y así se llamarán en adelante.

102. A veces se necesita expresar no sólo la persona, sino un acto reflejo de ella sobre sí misma. *Yo me* abstengo, *tú te* abstienes, él ó aquel *se* abstiene; lo que da origen al pronombre recíproco; pero éste no forma una clase aparte; porque en realidad no hay más que varios casos de la declinación del personal. *Se* mató; significa: él mató *á sí*.

103. Los pronombres personales se aplican también á los objetos que no son personas; pero este lenguaje es figurado, y resulta de que tenemos inclinación á considerar á lo inanimado como una persona que habla ó á quien se puede hablar.

104. Nótese una diferencia entre la tercera persona y la primera y segunda. Estas pertenecen á las verdaderas personas; la tercera puede aplicarse á todo con propiedad; pues que sólo representa una cosa *de que* hablamos, lo que no hay necesidad que sea persona.

105. Los llamados posesivos: *mío*, *tuyo*, *suyo*, *nuestro*, *vuestro*, son verdaderos adjetivos que significan la posesión ó pertenencia: mi libro, equivale á: libro perteneciente *á mí*, ó cuya posesión yo tengo.

106. Los demostrativos indican el objeto, determinando su posición con respecto á nosotros, sea en la realidad ó en la oración: este, si está cerca del que habla; ese, si cerca del que oye; aquel, si dista de ambos. Estos pronombres, son en realidad nombres adjetivos, pues que expresan una cualidad de situación relativa á los interlocutores. Verdad es que á veces se los encuentra solos: como: ¿quién habló? *Este, ese*, ó *aquel;* pero en tal caso, se sobrentiende la persona designada por el gesto ú otras circunstancias.

107. Los relativos son los que expresan relación. Analicemos las siguientes oraciones. El general *que* venció á Pompeyo fué César. El joven que no se aplica no aprende; equivalen á estas: el general vencedor de Pompeyo fué César; el joven no aplicado, no aprende. Por donde se manifiesta que el pronombre relativo, cuando es activo, ó sujeto del régimen, *envuelve un predicado incidental*, como, vencedor, no aplicado.

Algunas veces la lengua carece de palabras á propósito para expresar la idea de predicado bajo la forma de un adjetivo, en cuyo caso el relativo es indispensable, pero sin que por esto se cambie su naturaleza. El caballero que viene es amigo mio; nos falta la palabra viniente, *veniens*, para expresar la relación.

El libro que leo no me gusta. La casa que han construído

es poco sólida; equivale á decir: el libro leído por mí no me gusta; la casa construida por ellos es poco sólida. Luego el relativo pasivo, ó que es término del régimen, expresa también la unión de un predicado con el objeto á que se refiere.

108. El relativo no es nombre substantivo, como lo manifiesta el que no puede estar solo en la oración; tampoco es adjetivo, pues por sí sólo no designa cualidad; ni tampoco se puede llamar en rigor pronombre, porque no es exacto que se ponga en lugar del nombre, pues si así fuera bastaría repetir el nombre para no necesitar del relativo.

El general *que* venció á Pompeyo fué César; repítase el nombre *general*, en vez del relativo, y se verá que no se obtiene el sentido deseado. Diríamos en tal caso: el general, el general venció á Pompeyo, fué César. ¿Quién entiende eso? Lo propio sucede en el relativo pasivo. El libro que leo no me gusta; se diría: el libro, el libro leo no me gusta.

Hagamos la prueba en el latín. Dice Salustio: *omnes homines* qui *sese student præstare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora,* quæ *natura prona, atque ventri obedientia finxit.* Sustituyendo á los dos relativos los nombres que les corresponden, tendremos: *omnes homines*, omnes homines *sese student præstare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora,* pecora *natura prona, atque ventri obedientia finxit.* Con lo cual se altera y confunde el sentido.

Tampoco se puede poner el relativo en la clase de los artículos propiamente tales, pues que sólo expresa relación, y ésta puede ser á objetos indeterminados.

109. ¿Cómo llamaremos pues al relativo? Poco importa el nombre que se le dé; lo que conviene notar es su naturaleza distinta de las demás partes de la oración. Propiamente hablando su función es unir refiriendo; su nombre *relativo*, es su mejor definición. Es conjuntivo, porque une; pero es relativo, porque une refiriendo; y así es que se le declina, para expresar con más exactitud el punto de su relación. *Qui, cujus, cuique,* ó *quien, de que, de quien, á que,* ó *á quien.*

CAPÍTULO XI.

El Verbo.

SECCIÓN I.

OBSERVACIONES SOBRE EL MÉTODO QUE SE DEBE SEGUIR EN ESTA DISCUSIÓN.

110. ¿Qué es el verbo? He aquí un punto en que discuerdan los autores, no obstante de que todos convienen en el significado vulgar de aquella palabra, y en la aplicación que de la misma se hace en varias lenguas. Esto quizás indica error en el método, á saber: que se parte de una definición, en vez de partir de la observación. ¿Existe el verbo? ¿Hay ciertas palabras generalmente reconocidas por verbos? No cabe duda. Si pues el verbo existe y es reconocido por todos, el trabajo del filósofo debe limitarse á descubrir el carácter distintivo de esta palabra: comenzar estableciendo una definición, es sustituir el orden ideal al real. Dos naturalistas pueden disputar sobre lo que distingue al oro de los demás metales; si empezasen por una definición no se pondrían nunca de acuerdo, ni habría medio de conducir á la verdad al que se apartase de ella; ¿qué deberán pues hacer? Es muy sencillo: tomar el metal, analizarle, comparar sus propiedades con las de otros; y así podrán descubrir lo que tiene de común y de propio. El verbo no es obra de los filósofos: existe desde que los hombres hablan; hay pues aquí un hecho independiente de nosotros: no hemos de comenzar definiéndole, sino observándole: la definición debe ser el resultado de la observación: el término del trabajo, no su principio.

111. El carácter esencial y distintivo del verbo ha de ser una propiedad que convenga á todos los verbos, y sólo á

ellos. Porque si no conviene á todos, no será esencial; y si conviene á palabras que no sean verbos, no será distintivo. Este carácter constitutivo y distintivo es la expresión del *ser ó de un modo de ser, bajo la modificación variable del tiempo.*

Aquí por la palabra modo, no entiendo accidente, sino que comprendo en ella todas las propiedades sean accidentales ó esenciales, á la manera que se la ha tomado al tratar de los adjetivos.

Un verbo, considéresele en cualquiera de sus fases, siempre envuelve la modificación de la idea por el tiempo. Escójase otra parte de la oración, nombre, pronombre, adverbio, nunca se hallará la expresión de la idea bajo la modificación variable del tiempo.

112. Si la definición que acabo de dar, la tomase por punto de partida en la discusión, incurriría en el defecto que he censurado: así no me propongo atribuirle más valor del que pueda adquirir por el examen. Y sólo la presento para anticipar mi opinión, y señalar desde luego el resultado de las investigaciones.

SECCIÓN II.

SE EXAMINAN ALGUNAS OPINIONES SOBRE LA NATURALEZA DEL VERBO.

113. Algunos han creído que la esencia del verbo consistía en significar acción ó movimiento; pero esta propiedad no conviene á todos los verbos, ni á ellos solos. *Lectura, razonamiento, lee, razona;* las cuatro palabras significan acción, y no obstante las dos primeras son nombres y las otras verbos. *Duerme, yace, existe, es;* aquí no hay acción, y sin embargo hay verbo.

114. Pretenden otros que no hay más que un solo verbo, *ser;* y que todos los demás están formados de una idea combinada con el verbo único. Semejante opinión presenta desde luego alguna extrañeza. ¿Cómo es que se haya creído comunmente y aun se crea en la actualidad, que los verbos

son muchos, si en realidad no hay más que uno? No quiero dar á esta observación más fuerza que la que tiene; pero no me parece desatendible, supuesto que las aserciones filosóficas que se apartan del sendero común, tienen la obligación de pertrecharse con mayor número de pruebas, para disipar la prevención engendrada por su extrañeza.

115. La razón fundamental en que dicha opinión se apoya es la siguiente. El verbo es la palabra que expresa la afirmación ó el acto racional constitutivo del juicio; este acto es el mismo en todos los casos; luego no hay más que un verbo. La expresión de este acto es el verbo *ser*; luego no hay más que el verbo *ser*, ó hablando con más rigor, la cópula: *es*.

116. Aquí se empieza por una definición: el verbo es la palabra expresiva de la afirmación ó del juicio. La dificultad está pues en saber si en todas las modificaciones del verbo se halla expresada la afirmación; y si de esta propiedad carecen las demás palabras (111).

117. No cabe duda en que todos los modos de indicativos son afirmativos: *ama*, *amó*, *amaba*, *amará*, equivale á *es*, *fué*, *era*, *será amante*.

118. La afirmación no se ve tan clara en los demás tiempos. Empecemos por el optativo.

En estas palabras *ojalá estudiases*, ¿dónde está la afirmación? No se afirma el estudio, pues que no se supone que exista ó haya existido; no se sabe si existirá; sólo se desea que exista. No se puede imaginar aquí otra afirmación que la del deseo. Así, resolviendo la oración por el tiempo indicativo, deberá equivaler á esta: *deseo tu estudio*, ó sacrificando la gramática á la lógica, *yo soy deseante tu estudio*, ó bien: el deseo de tu estudio *es* existente en mí. Para sostener pues que el verbo implica siempre afirmación es necesario que sean idénticas estas dos expresiones: «ojalá estudiases; el deseo de tu estudio *es* existente en mí.» Dudo mucho que haya tal identidad; expondré los motivos de mi duda.

119. Expresar no es afirmar; lo expresado es afirmable; pero la expresión no es la afirmación. La expresión es una manifestación por medio de un signo; pero la afirmación

es el acto intelectual con que unimos una idea con otra. El que emplea el verbo optativo no hace más que manifestar un deseo por medio de un signo; luego no afirma. El deseo es un hecho ciertamente; este hecho puede ser afirmado, sin duda; pero de esto no se sigue que la manifestación sea la afirmación.

Aquí hay dos cosas: 1.ª el hecho interno, el deseo; 2.ª la manifestación de este hecho por un signo. Pregunto: ¿dónde está la afirmación? No en la palabra, porque la afirmación es un acto intelectual; no en el hecho interno, pues nadie confundirá la afirmación con un deseo. Luego no hay tal afirmación.

Si expresar fuese afirmar, las interjecciones serían afirmaciones: *¡ay! ¡eh! ¡oh!* expresan afecciones, hechos existentes, y ¿quién se atrevería á llamarlos verbos? El hombre tiene expresiones para todos los fenómenos internos que experimenta, y entre éstos los hay que nada tienen que ver con el juicio.

Puede uno afirmar el deseo ajeno y no desearle; confundida la afirmación con el deseo, la afirmación del deseo de otro sería un deseo de este deseo.

120. La oración optativa se distingue esencialmente de la indicativa: cuando se quiere convertir la primera en la segunda, se la destruye pasando de un acto directo á uno reflejo, de un acto de voluntad á la reflexión sobre este acto. Si los filósofos de que se trata pudiesen formar una lengua con su sistema, carecerían de expresiones para todo el orden de los hechos voluntarios cuando no están considerados como objetos de reflexión.

121. El sentido común se opone también á esta teoría; pues que nadie tendrá por idénticas las dos expresiones: ojalá estudiases; el deseo de tu estudio es existente en mí. La primera manifiesta simplemente el deseo; la segunda expresa el acto de reflexión afirmativo de este deseo. Un amigo dice á otro: te lo aseguro; deseo que seas feliz, y ojalá lo seas. Según la doctrina que impugno, dichas palabras equivalen á estas otras: deseo que seas feliz, deseo que lo seas. Lo que es inadmisible: en la primera parte de la ora-

cion el amigo afirma reflexivamente su deseo; en la segunda lo manifiesta directamente.

122. El imperativo ofrece á esta doctrina iguales dificultades. «Oyeme» mandando, no equivale á decir: tengo acto de voluntad imperativo de que me oigas. «Oyeme» es la simple expresión directa de este acto interno, no la afirmación del mismo. Aquí se puede hacer el mismo argumento: la afirmación no está en las palabras; no está tampoco en el hecho interno, á no ser que se diga que afirmar es mandar. Nótese la diferencia entre la expresión: tengo actualmente voluntad imperante de que vengas; y esta: ven. La diferencia no está sólo en la forma más ó menos enérgica, sino en el mismo significado.

123. Compendiemos estas razones. Hay en nuestro interior fenómenos que no son juicios; éstos los expresamos con verbos; luego el verbo no siempre implica expresión de juicio.

124. Con los verbos se expresan hechos internos que no son juicios; pero ¿será posible expresar juicios sin verbo? Aquí hay otra cuestión.

Todas las lenguas abundan de locuciones afirmativas en que no se halla el verbo; como sucede cuando á un substantivo se le aplica un adjetivo, á más de la afirmación principal. Dios *todopoderoso* crió un mundo *admirable*. Estos adjetivos pueden resolverse por verbo, diciendo: Dios, que *es* todopoderoso, crió un mundo que *es* admirable; pero la lengua no necesita de esta añadidura. Puede expresar el juicio con la simple unión de las palabras, reflejándose en ella la unión de las ideas. El uso del verbo disminuiría la simplicidad y energía de la frase. A veces se expresan muchos juicios sin emplear un solo verbo. César, gran general, hábil político, eminente escritor, generoso con los vencidos, etc., etc., fué víctima de su excesiva confianza. Claro es que antes de llegar al verbo *fué*, el lector entiende que hay afirmaciones expresivas de las cualidades de César; luego no es exacto que toda afirmación necesite de un verbo. Se dirá que se le *debe* sobrentender, mejor se diría que se le *puede;* esto es, que una forma nominal de lenguaje se puede resolver en una verbal.

125. ¿Diremos que sea posible expresar una serie de juicios sin verbo? Si se empieza por suponer que el verbo es la *única* expresión de la afirmación, claro es que se le hace indispensable. Pero esto será una petición de principio, pues cabalmente lo que se busca es si los juicios se expresan solamente por el verbo; mas si por verbo se entiende la parte de la oración que se llama comunmente con este nombre, incluyendo también el ser, *es*, no hay imposibilidad de expresar *muchos juicios sin ningún verbo. César fué asesinado* por los que le debían favores. César asesinado en el *tiempo pasado* por los ligados á él por favores.

126. El juicio expresa la conveniencia de un predicado á un sujeto: si se estableciese pues por regla general que el nombre de un modo de ser, adjunto á un sujeto, ó puesto en concordancia con él, significa que aquel predicado conviene al sujeto, el verbo no sería necesario para expresar la afirmación. Esto se verifica ya en muchos casos, como se ha visto en los ejemplos anteriores, y podría verificarse en toda oración. ¿Qué dificultad habría en entender estas y otras expresiones: España, país hermoso; Alpes altos; Roma, capital del mundo; China, pueblo estacionado? ¿No las usamos mil veces sin peligro de equivocación?

127. Lo que nos faltaría sin los verbos no sería la expresión de la afirmación, sino la del tiempo, y por consiguiente se debieran emplear circunloquios, que harían muy engorroso el lenguaje. Si uno dice: mi padre enfermo; no hay ninguna dificultad en entender que afirma la enfermedad de su padre; pero nos falta saber si habla de enfermedad presente ó pasada ó futura. Así es muy de notar, que se permite la supresión del verbo cuando la afirmación prescinde del tiempo, como sucede en las máximas y refranes. El hambre mal consejero. Hombre cobarde cargado de hierro. El mejor alcalde el rey. Pieza tocada, pieza jugada. El mejor jugador sin cartas. La mujer honrada la pierna quebrada y en casa. La mujer del viñadero buen otoño y mal invierno. En casa del herrero cuchillo de palo. Justicia, mas no por mi casa. Comida hecha compañía deshecha. De tal mano tal dado. A lo hecho pecho.

128. Se me dirá que en tales casos se sobrentiende el verbo *es, hay, debe*, ú otro que convenga; esto es lo que se ha de probar. No niego que haya afirmación, pero digo que la hallamos expresada por la simple unión de las palabras; de lo cual infiero que se la puede expresar con solos nombres. Recuérdese que la discusión no versa sobre si hay ó no expresión de juicio, sino sobre el *modo* de esta expresión: la cuestión no es ideológica sino gramatical. En toda afirmación hablada hay expresión de juicio, ¿quién lo duda? Luego ninguna afirmación puede expresarse sin la forma gramatical llamada verbo: la consecuencia no es legítima.

SECCIÓN III.

OBJETO DEL VERBO.

129. Si la conveniencia ó no conveniencia de un predicado á un sujeto, se puede expresar y se expresa realmente por la unión ó la concordancia de los nombres, ¿para qué sirve el verbo? Vamos á explicarlo por el análisis del lenguaje.

130. Las proposiciones absolutas no necesitan verbo. Dios eterno. La virtud amable. Muerte temible. El sol luminoso. Estas proposiciones pudieran muy bien expresar la afirmación sin necesidad del verbo: por lo mismo que se pondrían los adjetivos eterno, amable, etc., etc., á continuación del sujeto, se entendería que se le aplican, esto es, que se afirman de él.

131. Julio mira al campo. Suprimamos el verbo, y sustituyamos el substantivo, resultará: mirada de Julio al campo. Se entiende perfectamente que la mirada al campo se aplica á Julio; pero ¿cómo? ¿Se quiere decir que mira, miró ó mirará? He aquí un vacío que nos resulta de la falta del verbo. ¿Cómo suplirlo? ó expresando el tiempo diciendo: mirada de Julio *en tiempo pasado* al campo; ó bien atendiendo á las circunstancias que pueden aclararnos lo que el verbo nos diría por sí sólo. Julio salió de su casa, miró al campo, vió á su padre y corrió á abrazarle. Sustituyendo á

los verbos nombres substantivos tendremos: salida de Julio de su casa, mirada al campo, vista de su padre, y corrida al abrazo de éste. Aquí las circunstancias del contexto determinan que el substantivo mirada, se refiere al tiempo pasado, como y también los demás; sin embargo, todavía nos queda alguna duda, pues que en vez de ser narración de los sucesos, pudiera ser su anuncio. El determinar el tiempo por el contexto no es una ficción: el hebreo no tiene sino dos, pasado y futuro simples, y sin embargo no deja de expresar el presente, y las modificaciones de los pasado y futuro. Aun en nuestra lengua no todas las modificaciones se expresan por el verbo simple; y es necesario emplear el auxiliar, como en *he* leído, *hube* leido.

132. El imperativo, el subjuntivo, el optativo, el condicional, podrían también expresarse por el contexto ó por medio de partículas. Aun en nuestra lengua se suele expresar el imperativo por el futuro: harás esto, en vez de haz esto.

Si Julio viene yo le hablaré. Estableciendo que la partícula *si* indique condición, una lengua sin verbos diría: si venida de Julio, yo palabra á él.

El optativo podría estar expresado por una interjección ú otro signo de deseo. Ojalá seas feliz. Ojalá felicidad á tí. Si bien se reflexiona, este sistema de completar el sentido con ciertas adiciones se halla ya empleado, pues que una misma palabra expresa varias ideas, según el contexto ó el modo de escribirla ó pronunciarla. Vendrás, indicativo. Vendrás, por imperativo. ¿Vendrás? interrogativo. Viene, indicativo. *Si* viene, condicional. Dile que venga, subjuntivo. Ojalá venga, optativo.

133. Tan natural es el uso de estos y otros medios supletorios, que los que conocen poco una lengua, los emplean á cada paso. ¿Quién no ha oído á los niños, aplicar el adjetivo al substantivo sin mediar el verbo, ó bien expresar los varios tiempos por sólo el infinitivo? Oímos frecuentemente que los extranjeros dicen: España, hermoso país Yo *venir* á España la guerra de Napoleón. Los caminos de España *ser* muy malos. Yo *visitar* el museo. Esto indica la inclinación natural á expresar la afirmación por la simple unión

de las palabras, lo que está acorde con el orden ideológico, supuesto que los juicios consisten en la unión de las ideas ó en la percepción de su identidad. (V. *Filosofía Fundamental*, libro I, caps. XXVI, XXVII y XXVIII.)

134. Los rodeos á que nos obliga la falta del verbo y la suma imperfección á que se reduce al lenguaje, manifiestan la utilidad de una palabra que con sus diferentes variaciones indique el tiempo, el modo, y si es posible la persona. Amo, esta palabra significa una idea: amor; pero incluye la persona *yo:* el tiempo presente, y la afirmación. Amó, la idea del amor es la misma; pero con un solo acento se introducen dos modificaciones: ya no es la primera persona, sino la tercera: él; ya no es el tiempo presente, sino el pasado. Sígase la conjugacion del verbo y se verá con qué facilidad y sencillez se expresan los varios matices de una idea. No es necesario ponderar las ventajas que esto debe producir á la claridad, variedad y rapidez de una lengua.

SECCIÓN IV.

ACCIDENTES DEL VERBO.

135. En todo verbo hay una idea capital que se conserva al través de las modificaciones, permaneciendo ligada con ciertas radicales. Esta idea expresada indeterminadamente es lo que llamamos infinitivo; como amar, que prescinde del tiempo y del modo, y es, por decirlo así, la materia, el fondo común sobre que recaen las modificaciones, ó *accidentes* del verbo. Estas son: de persona, número, tiempo, modo y voz: su nombre indica su naturaleza.

136. De persona, es la modificación que sufre el verbo según que se refiere á las personas. Leo, lees, lee.

137. De número, es la modificación relativa al número. Leo, leemos; lees, leéis; lee, leen.

138. De tiempo, es la que se refiere al tiempo. Los absolutos y simples son tres: presente, pasado y futuro; pues no hay medio entre el ser, haber sido, ó haber de ser.

139. De los simples combinados entre sí resultan los

compuestos, que no son más que uno simple referido á otro simple.

Cuando él vino yo *leia*. *Vino*, expresa absolutamente el tiempo pasado, y de aquí el nombre de pretérito perfecto. Más propiamente se llamaría absoluto. *Leia*, expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual, y un tiempo presente con relación al momento en que él vino. Hay pues mezcla de pasado y presente; por esto se le ha llamado pretérito imperfecto.

Cuando él vino yo había leído. *Habia leido*, expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual, y también al en que él vino; expresa pues, pasado de pasado: más que pasado: plusquamperfecto.

140. Esta variedad puede reducirse á un sistema de combinaciones.

Presente respecto al presente.
Presente al pasado.
Presente al futuro.
Pasado al presente.
Pasado al pasado.
Pasado al futuro.
Futuro al presente.
Futuro al pasado.
Futuro al futuro.

Presente al presente. La primera combinación no da nada nuevo: mientras tú lees yo escribo. Se unen dos ideas, pero el tiempo no se modifica.

Presente al pasado. Cuando tú llegaste yo leía. Leía, no expresa ni presente ni pasado solos; sino la presencia de la lectura al pasado: llegaste.

Presente al futuro. Cuando él llegue ó llegará, yo leeré ó estaré leyendo. El leeré ó estaré leyendo, no expresa simplemente el futuro, sino la presencia de una cosa á otra futura.

Pasado al presente. No da nada nuevo: es el pasado simple.

Pasado al pasado. Cuando él llegó yo había salido. Aquí

se expresa una salida pasada con respecto á la llegada también pasada.

Pasado al futuro. Cuando él llegue ó llegará, yo habré salido. Expresa un acto que será pasado respecto á un futuro.

Futuro al presente. Es el futuro simple.

Futuro al pasado. Después que llegó me marché. Se expresa un pasado que era futuro respecto de otro pasado.

Futuro al futuro. Cuando tú hayas (ó habrás) leído, yo explicaré. Se expresa un futuro relativo á otro futuro.

Estas combinaciones pueden significar más ó menos proximidad, de lo que resultan modificaciones nuevas. Le ví; indica pasado distante: le he visto; indica pasado próximo.

141. En todas las combinaciones hay siempre un punto al que consideramos como presente; pues cuando la comparación la referimos á lo pasado ó á lo futuro, nos trasladamos con la imaginación al tiempo de que hablamos.

Puntos de referencia.

Ahora ó presente absoluto.	Pasado remoto: leí. Pasado próximo: he leído. Leerá: común al futuro próximo y remoto.
Presente en lo pasado.....	Presente: leía. Pasado: había leído. Futuro: no tiene expresión especial.
Presente en lo futuro.......	Presente: no tiene expresión propia, á no ser que se tome por tal: cuando él venga *estaré* leyendo. Pasado: habré leído. Futuro: no tiene expresión propia. Después que él venga yo leeré.

142. Claro es que en este punto ha de haber diferencias en las lenguas, significando las unas por palabras simples lo que otras expresan con rodeos. Pero de un modo ú otro todas emplean todos los tiempos; cuando no hay palabra á propósito, sirve el contexto del discurso.

143. Los modos del verbo son las variaciones que recibe según el acto interno que significa.

144. Indicativo: expresa simplemente la afirmación: el juicio. Leo, escribo Leí, escribí. Leeré, escribiré. El tiempo es variable, pues que el juicio se puede referir á todos los tiempos.

145. El subjuntivo expresa otra relación distinta de la del tiempo. Puede ser de muchas especies. Si tu padre llegase te levantarías. Deseo que te levantes. Ojalá te levantases. Con tal que te levantes. De lo cual se infiere que el subjuntivo puede expresar, ó una simple condición, ó un deseo, ó un acto de voluntad; esto es, la relación ó á las cosas ó á nuestro acto interno. En el primer caso se llamará condicional, en el segundo optativo, entendiendo por optativo la expresión de cualquier acto de *voluntad*.

146. Así pues el subjuntivo es un género cuyas dos especies son el condicional y el optativo; por donde parece que van acertados los que ponen el condicional y el optativo bajo la denominación común del subjuntivo. Deseo que leas; te ruego que leas; ojalá leyeses; las palabras: leas, leyeses, expresan aquí una relación al deseo. La mayor ó menor energía de la expresión ú otras modificaciones del sentido, dependen, no del verbo, sino de las palabras anteriores con que se expresa: deseo, ruego, ó algo semejante, con reflexión ó sin ella, ó con más ó menos energía.

147. El concesivo: sea así; significa: permito; concedo; no me opongo á que sea así, ó prescindo de que sea así. No hay relación á un deseo, pero sí á un acto de voluntad: quiero permitir; conceder; no negar; prescindir. Así es una especie de subjuntivo que se reduce al optativo; sin embargo, no hay inconveniente sino ventaja en conservarle su nombre particular de concesivo.

148. El imperativo envuelve también una relación de la

cosa indicada con la voluntad del que impera; pero como esta relación es de mayor dependencia, merece formar una clase aparte.

149. El optativo con ruego, tiene algo parecido al imperativo; rogando ó mandando decimos: ven; dámelo; óyeme. La razón ideológica de esta semejanza se halla en que en ambos casos la voluntad del que habla produce el acto del otro; con la diferencia que en el mando hay sujeción, en el ruego atracción.

150. Todas las lenguas expresan todos los modos, cada cual á su manera. Las unas aventajan á las otras en la abundancia de palabras simples; pero lo que no pueden significar con éstas lo expresan con un rodeo.

151. El infinitivo es como la raiz del verbo, no expresa persona, tiempo, ni modo; y más bien parece un nombre indeclinable. El pasear aprovecha; aquí pasear está tomado como un nombre y equivale á paseo. No quiero pasear; también se toma como nombre; no quiero paseo. No puedo pasear: no tengo poder ó fuerza para el paseo; aquí se toma como un nombre que indica el objeto á que se refiere la falta de poder.

152. En el infinitivo hay que considerar varias modificaciones. Amar, haber amado, haber de amar. Haber expresa tiempo pasado, sin relación á persona. Haber de, expresa un deber, fuerza ú otro motivo. Analicemos las siguientes oraciones.

Deseo leer; equivale á deseo la lectura, ó la lectura es deseada por mi.

Deseo haber leído; lo mismo que en el caso anterior, con sólo añadir el pretérito.

He de leer; se afirma la obligación, ó la fuerza, ú otro motivo que impele á la lectura.

La virtud debe *ser* apreciada; lo mismo que en el caso anterior. Es inexacto que equivalga á decir: sé esto: la virtud debe ser apreciada. Lo que se afirma no es el acto propio, sino la existencia de la obligación. Aquello sería una proposición expresiva de un acto reflejo que no hay aquí.

¡Quién pudiese leer! ¡Ojalá pudiese leer! Se expresa un deseo referido á la lectura.

153. De lo dicho se infiere que el infinitivo es un nombre indeclinable, del cual se forma el verbo. Tiene siempre la forma substantiva, sea cual fuere su significado. Ser, existir, subsistir, querer, blanquear, recibir; aquí encontramos las ideas de existencia, ser, substancia, afección, acción, pasión, todo bajo la forma substantiva.

154. Las voces expresan la acción ó la pasión: *ama;* es *amado.* Como no todos los verbos significan acción, no todos tienen pasiva. *Existir, vivir, yacer;* no se dirá: ser *existido, vivido, yacido.*

155. Hay verbos que tienen dos significaciones, una activa y otra neutra; en ellos hay pasiva para la primera, mas no para la segunda. Entender, puede significar ó el solo acto de conocer, ó bien la relación á la cosa entendida. Los brutos no son capaces de entender; la palabra entender, significa el acto inminente: la inteligencia. Si no hubiese otra significación, el verbo entender carecería de pasiva. Pero la inteligencia se nos presenta también como una acción relativa á un término: entender la dificultad, entender el sentido; y en este caso, tiene lugar la pasiva: por ejemplo: el argumento que propusimos no fué entendido.

156. La expresión de las personas, números, tiempos, modos y voces, puede hacerse de dos maneras, ó añadiendo una nueva palabra, ó modificando el verbo por la terminación ú otra inflexión cualquiera. En esto varían las lenguas; sobre todo en lo relativo á la activa y pasiva. Las palabras latinas, *amor, amaris, amatur,* no podemos traducirlas sin el auxiliar *soy, eres, es amado.*

SECCIÓN V.

SOBRE LA DIVISIÓN DEL VERBO EN SUBSTANTIVO Y ADJETIVO.

157. El verbo *ser,* tiene varias significaciones: una absoluta, otra relativa; pues que á veces significa sólo la existencia, á veces la relación de un predicado á un sujeto. El hombre es; el hombre es racional: en el primer caso la palabra *es,* significa la existencia; en el segundo la convenien-

cia del predicado, *racional*, al sujeto, hombre. Esta distinción es tan exacta que á veces hay verdad en el sentido copulativo y no en el absoluto: si digo el círculo es una curva, no afirmo la existencia del círculo, sino su relación con la curva; de suerte que la proposición sería verdadera, aunque no existiese ningún círculo. (*Ideología*, cap. VI.)

158. De esto se infiere que el verbo *ser*, cuando significa la relación del predicado con el sujeto, es únicamente copulativo; no afirma la existencia de ninguno de los extremos, sino únicamente la relación que tienen entre sí; y por el contrario, cuando se aplica absolutamente, afirma la existencia, la realidad de aquello á que se aplica. El mundo es; significa lo mismo que: el mundo es existente, ó tiene la existencia, ó es una cosa real.

159. Tanto el significado absoluto como el relativo puede estar modificado con el tiempo, según se trate de existencia presente, pasada ó futura, ó bien de conveniencia de un predicado, pasada, presente ó futura; y he aquí por qué el verbo *ser* está sujeto á la variedad de los tiempos.

Por idéntica razón consta también de personas, números y modos, y asi no hay necesidad de decir que la cópula *es*, sea algo más que una modificación del verbo ser.

160. Todo verbo expresa, ó el ser, ó el modo del ser, bajo la modificación del tiempo; y como hemos visto que la existencia en si misma, está significada por el verbo ser, resulta que los demás expresan modos. Aun el mismo ser, se presenta á veces bajo la forma de un modo: *existencia*, *existente*; y así el verbo existir se descompone en estas dos palabras: ser existente. Como quiera, no puede desconocerse la diferencia esencial entre el ser ó realidad, y la relación de un predicado á un sujeto: este predicado lo significan los demás verbos, por cuya razón se descomponen todos, en el adjetivo que significa el predicado, y en el verbo copulativo *ser*, que expresa la unión por las relaciones de persona, número y tiempo. *Pedro cree, ó es creyente; ama, ó es amante.*

161. De este análisis resulta que hallamos en los verbos tres significaciones: substantiva, copulativa y adjetiva;

substantiva, la realidad, el ser; copulativa, la relación del predicado con el sujeto; adjetiva, la significación del predicado implicando la cópula. Las dos primeras se hallan únicamente en el verbo *ser*; la otra en todos los demás. En este concepto, se puede si se quiere llamar substantivo al verbo *ser*, y adjetivos á los demás; porque el *ser* subsiste también por sí sólo en la oración, y los demás no.

Pero nótese bien que esta división es incompleta, si no se atiende al carácter copulativo del verbo *ser*, que no es de menos importancia que el absoluto. Sea lo que fuere de las palabras que se empleen, lo que conviene es, fijar bien las ideas. He aquí tres ejemplos que las aclaran y deslindan. Sentido absoluto: *la luz fué*. Relativo ó copulativo: *la luz fué hermosa*. Adjetivo: *la luz brilló*.

SECCIÓN VI.

PARTICIPIOS Y GERUNDIOS.

162. La variedad de modificaciones bajo que se presenta una misma idea, hace que unas veces haya de tomar la forma de nombre, y otras de verbo; y así es que se establece entre ellos una relación, naciendo de los nombres verbos, y de los verbos nombres. De leer, salen *lectura*, *lector*; de creer, *creencia*, *creyente*; de herir, *herida*. De blanco, *blanquear*; de hermoso, *hermosear*; de justicia, *justificar*. Cuando un nombre se deriva de un verbo, se le llama verbal; y si además conserva la significación del tiempo, ó de acción ó pasión, se llama participio, porque participa de las propiedades del verbo.

163. Los participios latinos podian llamarse rigurosamente tales, porque en efecto conservaban la significación del tiempo y de la acción; y así es que tenían el mismo régimen del verbo. *Cicero laudat Cæsarem; Cicero laudans Cæsarem. Cæsar interficitur à concivibus; Cæsar interfectus à concivibus*. En las lenguas modernas, el participio no conserva estas propiedades; muchas veces las pierde totalmente, y así es que el régimen varia; decimos: el hombre ama á su fa-

milia; mas no, el hombre es amante *á* su familia, sino *de* su familia.

164. A la misma clase pueden reducirse los gerundios; en los cuales era tan rico el latín, como pobres son los idiomas modernos. *Amandi, amando, amandum,* expresaban modificaciones que nosotros no podemos traducir sin emplear circunloquios: de amar; para amar; á amar.

165. Nuestra lengua conserva las palabras en *ando* y *endo, amando, leyendo,* cuya significación es algo varia. Estas palabras no son nombres substantivos, pues no expresan una cosa bajo la idea substantiva; ni tampoco adjetivos, porque no modifican á un substantivo. Su significación es varia, y con un ejemplo se puede manifestar, que es una expresión abreviada, á veces de verbo, á veces de nombre. *Entró cantando;* significa la acción de cantar, con la relación de tiempo simultáneo á la entrada: esto es, en el tiempo en que entró, cantaba. *Murió padeciendo:* aquí se expresa algo más que la simultaneidad, se indica el modo de la muerte, esto es, que fué dolorosa. *Salió del paso negando:* aquí se expresa, no precisamente la simultaneidad, ni el modo, sino el *medio*, esto es, salió del paso por medio de una negativa, ó con la negativa. *Llegando el interesado, no pudimos continuar:* aquí se expresa la causalidad; esto es, no pudimos continuar, porque llegó el interesado. *Hablando él, yo no podré callar:* aquí se significa condición; esto es, si él habla, yo no podré callar.

SECCIÓN VII.

DEFINICIÓN DEL VERBO.

166. Con el análisis que precede, se ha preparado el camino para llegar á la definición que se busca.

Encontramos en el verbo la expresión de tiempo, modo, voz, persona y número.

El número le es común con los nombres; luego no puede ser su distintivo. Lo mismo diremos de la persona y de la voz, pues que aquélla se expresa también con los pronom-

bres, y ésta con nombres de acción y pasión. El modo se refiere ó á hechos de nuestra alma, ó á cosas externas: ó por afirmación, ó por simple expresión (V. *Secciones II y III*); lo que se puede obtener por la unión de nombres, auxiliados si es preciso de otras partes de la oración.

167. Eliminados estos accidentes veamos lo que sucede con el único que resta: el tiempo. Claro es que hay nombres y adverbios que lo expresan: como, hoy, ahora, ayer, mañana, antes, después, presente, pasado, futuro, actual, anterior, posterior. No cabe, pues, duda que el tiempo se puede expresar sin la forma verbal. Esto lo he reconocido más arriba (124 y siguientes). Pero al señalar el tiempo como carácter distintivo del verbo, no pretendo que sólo en él pueda ser expresado, sino que él es la única parte de la oración que une á la idea la modificación *variable* del tiempo, cuya propiedad se halla en todos los verbos. Los nombres y adverbios citados expresan el tiempo ciertamente; pero el tiempo solo, sin modificar otra idea. Ahora: significa un tiempo presente; pero si digo: leo, expreso la idea del tiempo presente como una modificación de la lectura.

168. El verbo, pues, no expresa la idea del tiempo en su pureza, sino modificando á otra; y esto no de una manera fija, sino variablemente, permaneciendo la misma la idea modificada: leo, leí, leía, leeré.

169. Por esta razón, mientras los nombres verbales conservan la expresión del tiempo, como *legens*, *lectus*, se llaman participios, porque participan de la naturaleza del verbo; cuando pierden este carácter se llaman simplemente nombres, como *lector*, *lectio*.

170. Tenemos pues que el verbo es una forma gramatical que expresa una idea bajo la modificación variable del tiempo.

171. El expresar las personas, números, modos y voces, corresponde al verbo, pero no de una manera característica.

172. La definición dada explica la razón de la importancia del verbo. Como los fenómenos que nos rodean y nuestros actos externos é internos, son todos sucesivos, resulta que el tiempo debe ser expresado en casi todas nuestras

palabras. Y he aquí por qué el lenguaje se hace tan difícil cuando no tenemos un medio sencillo de añadir á la idea la modificación del tiempo. Esta necesidad ocurre continuamente; y si para cada caso debiéramos emplear un circunloquio, la oración resultaría sumamente pesada y confusa.

CAPÍTULO XII.

La Preposición.

173. Siendo tantas y tan varias las relaciones de las ideas entre sí, no es posible expresarlo todo por la yuxtaposición de los nombres y verbos, por lo que son necesarias otras partes de la oración, que tengan por objeto especial aclarar el sentido, indicando la relación que se quiere expresar. Estas partes se llaman preposiciones.

174. Las lenguas que declinan por terminaciones ó desinencias, necesitan menos de la preposición: *hominis*, *homini*, expresan modificaciones que nosotros no podemos traducir sin las preposiciones: *de*, *á*, *ó para*.

175. Como es imposible tener una preposición para cada relación, con una sola de aquéllas se expresan muchas de éstas, determinándose el sentido por las circunstancias y el contexto. Un cuchillo *de* plata, cuchillo *de* mesa, *de* Antonio, *de* punta, *de* dos pies, *de* cincuenta reales; la misma preposición *de*, significa las relaciones de materia, uso, propiedad, forma, dimensión y precio.

176. En punto á preposiciones cada lengua tiene sus particularidades, que por lo mismo no pertenecen á la Gramática general.

CAPÍTULO XIII.

El Adverbio.

177. El adverbio es una parte indeclinable de la oración, expresiva de una idea que es modificación de otra. Para que se comprenda bien la definición necesitamos analizar algunas oraciones.

El estilo es medianamente correcto. El adverbio medianamente, modifica el predicado corrección, expresando que ésta no es más que mediana. Vive holgadamente: el adverbio modifica la vida, pues la expresión equivale á esta: su vida es holgada. Se defendió valerosamente; ó su defensa fué valerosa. Por estos ejemplos se ve que el adverbio no modifica sólo al verbo, sino á una palabra sea verbo ó nombre, y éste substantivo ó adjetivo. Inferiremos también que el adverbio no tiene de propio sino el ser expresado bajo una forma indeclinable; y que todo adverbio puede resolverse en una preposición y un nombre. Escribe correctamente, ó con corrección. Es extremadamente vano; su vanidad es extrema. Vino precipitadamente, ó con precipitación. Esto se entiende hablando en rigor lógico, pues que á veces no lo permite el genio de la lengua. Habla bien, no se puede traducir, habla con bondad; pero se echa de ver que la imposibilidad no nace del carácter lógico de las ideas, sino del genio del idioma.

178. Los adverbios son de modo, de tiempo, de lugar, de orden, según las relaciones que expresan. Perfectamente, es de modo; luego, de tiempo; cerca, de lugar; antes, de orden.

179. Los adverbios de tiempo ofrecen una dificultad para resolverse en nombres. Vino ayer; irá mañana; llega hoy; ¿cómo se traducen estas expresiones? aunque añadamos la

palabra día, necesitamos expresar si es hoy, ayer ó mañana, y así el adverbio entra en su propia explicación. A esto se responde que estas palabras: hoy, ayer, mañana, son nombres que expresan una determinada relación de tiempo. Así es que á veces se los encuentra solos, hasta sin el substantivo; hoy es domingo; mañana lunes; ayer fué sábado. No es exacto, pues, que las palabras hoy, ayer, mañana, no se puedan expresar con nombres. Hoy, es el tiempo comprendido en las veinticuatro horas, en una de las cuales nos encontramos; mañana y ayer, son los comprendidos en las veinticuatro anteriores ó posteriores.

CAPÍTULO XIV.

La Conjunción y la Interjección.

180. Así como la preposición indica la relación de las ideas, la conjunción expresa la de las oraciones; forma la trabazón del discurso, y sin ella las oraciones estarían como partes inconexas, ó cuando menos mal unidas. Tienen además las conjunciones otro objeto importante, y es el de abreviar el discurso, supliendo á otras partes de la oración.

181. Las hay de varias clases, según la relación de las oraciones. Copulativas, disyuntivas, condicionales, causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas y reduplicativas. Tomemos por ejemplo la copulativa.

Cicerón es sabio y elocuente; equivale á decir: Cicerón es sabio, Cicerón es elocuente. La conjunción *y* abrevia el discurso evitando el repetir el sujeto y la cópula de la segunda proposición. La misma observación se puede aplicar si en vez de dos predicados hay tres ó más, como sabio, elocuente, buen ciudadano, hábil político; ó varios sujetos, como Demóstenes, Cicerón y Bossuet son grandes oradores; ó mu-

chos sujetos y predicados, como Alejandro, César, Cromwell y Napoleón, eran guerreros y políticos. Si en vez de *y* hubiese *no* ó *ni*, no habría más diferencia que la de convertirse las proposiciones afirmativas en negativas.

La conjunción copulativa puede suplirse en muchos casos por la yuxtaposición de las partes unidas, como en efecto sucede; decimos: Alejandro, César, Cromwell y Napoleón, y no Alejandro y César y Cromwell y Napoleón, á no ser que queramos expresar con cierta fuerza é insistencia, según se previene en la Oratoria.

182. Los ejemplos anteriores bastan á manifestar cómo se puede descomponer una proposición en que entren muchas conjunciones. Si se quieren más explicaciones sobre este punto, véase lo que se dijo al tratar de las proposiciones compuestas. (V. la *Lógica*, lib. II, cap. IV, sec. VIII.)

183. Las interjecciones sirven para expresar los afectos: como alegría, dolor, ira, espanto: *¡ay! ¡ah! ¡oh! ¡eh!* Son muy semejantes en todos los idiomas, porque son un lenguaje natural; su número es reducido, porque una misma nos sirve para afectos diversos. ¡Ay qué placer! ¡ay qué dolor! ¡ay Dios mío! ¡ay qué necios somos! ¡ay qué horror! En estos casos el ¡ay! expresa afectos muy diferentes.

CAPÍTULO XV.

La Sintáxis.

184. Los signos de las ideas y sus relaciones no pueden estar como echados al acaso, si queremos que el lenguaje exprese la serie de nuestros pensamientos; la coordinación de las palabras, para que su conjunto signifique lo que deseamos, se llama Sintáxis.

185. Hasta aquí hemos descompuesto el lenguaje, examinando sus varias partes: hemos hecho análisis; ahora es

preciso reunir estas partes para que formen discurso: estamos pues en la sintáxis. Como sólo se trata de los principios filosóficos de la Gramática en general, debemos prescindir de las reglas pertenecientes á lenguas particulares y ceñirnos á los principios comunes á todas. Esto hace que la sintáxis general deba ser muy breve; pues son pocos los pormenores á que se puede descender sin salirse del objeto propio.

186. La coordinación de las palabras tiene por objeto el que signifiquen lo que se quiere; esto se consigue disponiéndolas de tal modo que su colocación sea una copia de la que tienen las ideas ó afectos.

187. Todo lo que nosotros podemos expresar en un discurso se reduce á juicios, raciocinios, sentimientos y enlace de estas cosas entre sí. En todo juicio hay la relación de una idea á otra; en todo raciocinio, un juicio contenido en otro; en todo discurso, una serie de juicios y raciocinios que se contienen ó se aclaran unos á otros. El sentimiento en general, es un hecho interno, simple, que puede estar modificado por otros que le ayudan, le contrarían ó se ligan con él de algún modo. Estos hechos pueden estar en relación con ciertas ideas, juicios ó raciocinios. De donde resulta que todo cuanto podemos expresar en el discurso se reduce á ideas, sentimientos y sus relaciones.

188. Cuando se trata de expresar ideas sin mezcla de sentimientos, el lenguaje sigue el orden lógico; pero cuando el corazón está agitado, dicho orden se altera sin perder la naturalidad. ¿Qué cosa más natural que los movimientos del corazón?

189. La yuxtaposición de las palabras en un orden parecido al de las ideas, sirve mucho para expresar las relaciones de éstas; pero no es bastante, y de aquí es el que haya en las gramáticas ciertos medios para suplir lo que falta. Suelen contarse tres: concordancia, régimen y construcción.

190. La concordancia es la identidad de los accidentes gramaticales. Con esto se expresa la relación de las ideas significadas.

191. Concordancia de substantivo y adjetivo. Si á la idea expresada por un substantivo se la quiere modificar con la de un adjetivo, se ponen las dos en un mismo género, número y caso; con lo cual se entiende que el adjetivo se refiere á aquel substantivo, y no á otro.

192. Concordancia de nominativo y verbo. Dando al verbo la misma persona y el mismo número que al nominativo, se entenderá que aquél se refiere á éste.

193. Concordancia de relativo y antecedente. Se obtiene como la del adjetivo y del substantivo.

194. El régimen es cierta modificación que sufre una palabra según la relación de su significado al de otra.

Se llama construcción el orden de las palabras consideradas en su conjunto para formar una oración. Ejemplo:

Los soldados romanos que derrotaron á los cartagineses eran dignos de la gratitud de la patria.

Los y *romanos* se refieren á soldados, y por esto no se puede decir el, la, las, romana ó romano. La relación del adjetivo al substantivo se expresa con la identidad del género y número. Los latinos habrían tenido además la concordancia del caso: *romani* y no *romanus, romana, romanum, romanæ* ni *romana*.

Que. La referencia á los soldados romanos no se puede expresar ni por el número ni por el género, pues fuera cual fuese el antecedente, el *que* no se alteraría. Así diríamos: el general *que* venció; el fuego *que* destruyó; las desgracias *que* sobrevinieron. Si el *que* se pusiese después de cartagineses se cambiaría totalmente el sentido.

Destruyeron se refiere á soldados, lo cual se indica dando al verbo la misma persona y número.

A los cartagineses. La derrota se refiere á los cartagineses; y así en ellos está el régimen del verbo, lo cual se indica con la preposición *á*. En nuestra lengua sucede muchas veces que el régimen es sólo conocido por la yuxtaposición. Cogí una flor, y no á una flor.

Eran; aplíquese lo dicho respecto al *destruyeron*.

Dignos; se refiere á soldados; y esto se indica con la identidad de género y número.

Adviértase aquí la ventaja que nos lleva el latín. Nosotros para determinar esta referencia necesitaríamos atender al contexto si no mediase el verbo *eran*, pues el adjetivo *dignos* por su género y número lo mismo podría referirse á los romanos que á los cartagineses. Los latinos, teniendo la diferencia de casos: *digni*, *dignos*, no podrían confundirse nunca, pues que *digni* sólo sería aplicable á los romanos y *dignos* á los cartagineses.

De la gratitud *de la* patria. La preposición *de* indica relación; primero á dignos, segundo á gratitud. Este orden de ideas nosotros sólo podemos expresarlo con el orden mismo de las palabras; si lo invertimos cambiamos el sentido: eran dignos de la patria de la gratitud, significaría, no que fuesen dignos de la gratitud de la patria, sino que eran dignos de una patria, país clásico de gratitud. Los latinos, diciendo: *digni gratitudine patriæ,* fijaban la relación de manera que no era posible otro sentido: *patriæ gratitudine digni; gratitudine patriæ digni; gratitudine digni patriæ:* podían jugar con las palabras sin alterar el sentido ni dañar á la claridad. Esta es una ventaja inapreciable.

CAPÍTULO XVI.

La escritura.

195. El lenguaje escrito es otro hecho admirable que sólo deja de serlo para nosotros, porque estamos acostumbrados á él.

La palabra es un signo limitado por el espacio y el tiempo: por el espacio, pues que la voz no se oye más que á poca distancia; por el tiempo, pues que su sonido sólo dura en los breves instantes de la pronunciación. Si los hombres no

tuviesen otro medio de comunicación que la palabra no podrían hablarse á largas distancias de espacio y tiempo, sino encomendando sus ideas á la memoria y buena fe de los demás: la historia sería una mera tradición oral; y no fuera posible hablar á los que viven lejos de nosotros, sino por medio de mensajeros. Siendo tan débil la memoria y no escaseando tampoco la mala fe, sería sumamente difícil la comunicación fiel de los pensamientos; además, entre las personas colocadas fuera del alcance de la voz, no sería posible la comunicación de secretos. Por donde se ve cuán útil era el que los pensamientos tuvieran signos que no desapareciesen como la voz, y pudieran trasladarse á largas distancias.

196. Cuando se quiere designar un objeto, sin usar de la palabra que le significa, lo más obvio es presentarle á los sentidos; pero con esto no podríamos indicar sino los presentes, lo cual no nos serviría de nada en la mayor parte de los casos. Pocas veces tenemos á la mano aquello de que se trata; y aunque lo tengamos, ó no lo podemos trasladar, ó no expresa bien lo que queremos. Los hermanos de José envían á su padre Jacob la túnica de su hijo ensangrentada con el objeto de hacerle creer que una fiera le había devorado. La túnica ensangrentada era un signo de muerte, pero equívoco, y que se hubiera podido interpretar de muchos modos si no la hubiesen acompañado con palabras. Supongamos que un testigo de la pérfida crueldad de los hermanos, hubiese querido noticiarla á Jacob enviándole los objetos mismos, era imposible; pues que no le podía remitir á José, ni sus hermanos, ni la cisterna, ni los ismaelitas, y mucho menos las relaciones que estas cosas tuvieron entre sí, mientras se cometía el atentado.

197. Siendo tan reducido y pobre el medio de comunicación que se acaba de expresar, ocurre naturalmente otro, cual es el suplir la realidad con la semejanza, pintando los objetos. Así los hijos de Jacob hubieran podido noticiar á su padre la supuesta muerte de José, retratando á éste en el acto de ser destrozado por una fiera. No hay duda que la noticia habría sido bien comunicada por este medio, con tal

que el retrato de José hubiera sido fiel; pues de lo contrario Jacob le habría podido confundir con otro.

Tenemos ya un modo de representar con signos permanentes los objetos y sus relaciones: la pintura. De ella se han servido todos los pueblos algo cultos; la emplean los más adelantados, no precisamente para la memoria de los sucesos, sino para trazarlos vivamente en la fantasía, y conmover el corazón.

198. Este arte encantador es una especie de escritura; y se la puede llamar ideográfica, porque pinta las ideas ó las imágenes que tenemos de los objetos; pero si bien es admirable para hablar á los ojos y al alma, preciso es convenir que como escritura es muy imperfecta. Los defectos de que adolece son: 1.° la incapacidad de expresar los objetos que no pertenecen á la vista; 2.° la imposibilidad de representar la variedad de las relaciones de los objetos; 3.° la mucha extensión de sus expresiones; 4.° la necesidad de mucho tiempo para la ejecución.

La escena más sencilla y corta necesita de mucho tiempo, y de un pedazo de lienzo ú otra materia, que no puede ser demasiado reducido si las figuras se han de distinguir bien. ¿Qué sucederá cuando se haya de pintar una serie de acontecimientos? Además ¿cómo se expresan las palabras de los actores? ¿Cómo las ideas de sabiduría, virtud, vicio y demás objetos que no caen bajo la jurisdicción de los sentidos? El pintor nos ofrecerá una figura expresiva de la inteligencia, de la necedad, de la inocencia, del vicio, del heroísmo, del crimen; pero no le será posible ofrecer á nuestros ojos las innumerables relaciones que estas cosas tienen entre sí, aun en escenas muy reducidas en espacio y tiempo. Explicamos muchos cuadros porque sabemos anticipadamente su historia: para quien la ignore los museos podrán ser objetos agradables, pero los cuadros son testigos mudos, ó que sólo le ofrecen narraciones indeterminadas.

199. A la representación natural, que se obtiene por la pintura, puede sustituirse otra arbitraria, por medio de signos convencionales que se refieran á los varios objetos. Como estos signos dependerían de la voluntad de quien los emplea-

se, podrían ser más breves, y también más fáciles de ejecutar. Por este medio pudieran expresarse los objetos no sensibles, escogiendo signos puramente arbitrarios ó que tuviesen alguna relación alegórica con lo significado; como por ejemplo, representando la Providencia por un ojo, y la feracidad por una espiga. Esta escritura sería también ideográfica, porque expresaría los objetos por medio de signos naturales ó arbitrarios. Tal es el sistema de los jeroglíficos egipcios, y aun el actual de los chinos.

200. La escritura ideográfica por medio de cualesquiera figuras, arbitrarias ó alegóricas, tiene el gravísimo inconveniente de necesitar un signo para cada objeto; y siendo éstos en tanto número, es poco menos que imposible el retener en la memoria sus signos.

201. Los inconvenientes se evitan con el sistema de escritura usada por todos los pueblos civilizados, la cual se llama fonética ó fonográfica, porque pinta los sonidos, esto es, las palabras. Al ver escrita la voz *león*, no vemos la semejanza del león, sino un signo que nos recuerda el nombre con que designamos á este animal.

202. Las palabras de una lengua son muchas, y por consiguiente, poco habríamos adelantado, si para cada una necesitásemos de un signo especial; entonces nuestra escritura sería tan engorrosa como la ideográfica. El mérito de ella está en que para expresar todas las palabras, se vale de tan pocos signos como son las letras del alfabeto; por manera que conocida la figura de éstas, conocemos los elementos de todas las palabras escritas.

203. Hemos visto (caps. V y VI) que la palabra hablada consta de voces y articulaciones, muy escasas en número, pero que pueden dar combinaciones infinitas; el secreto y el mérito de la escritura fonética está en haber expresado por signos especiales esas voces y articulaciones, con lo cual se logra en el lenguaje escrito la misma sencillez que en el hablado.

204. Para que se comprenda bien el admirable mecanismo de nuestra escritura, y la inmensa ventaja que lleva á la ideográfica, supongamos que se han de significar las ideas

siguientes; caos, caso, cosa, saco. La pintura nos representaría tal vez el caos en un fondo obscuro y desordenado; el saco lo retrataría al natural; y para las ideas de caso y cosa tendría que emplear figuras alegóricas. La jeroglífica emplearía cuatro signos diferentes que no podrían servir para otros objetos, so pena de caer en confusión. La escritura fonética analiza las palabras con que se significan estas ideas, y encontrando que hay dos articulaciones, *c*, *s*, y dos vocales *a*, *o*, las indica por los signos *a*, *o*, *c*, *s*, y con ellas combinadas pinta las palabras; pudiendo expresar no sólo las cuatro sino veinticuatro, pues tantas son las combinaciones de las cuatro letras. Con este sistema se hace andar la escritura como paralela á la palabra, y no es posible pronunciar nada que no se pueda escribir con las solas letras del alfabeto.

205. Tamaña simplicidad no la obtendría la escritura fonética si no llevase la descomposición hasta los elementos primitivos de todos los sonidos: supongamos que en vez de significar con cuatro caracteres distintos los sonidos *a*, *o*, *c*, *s*, emplease uno para cada sílaba; significando *co* por □ y *sa* por △; *cosa* se escribirá □ △ y *saco* △ □ ¿Cómo escribimos caso? Ya no hay medio, es preciso emplear otros signos para las nuevas sílabas: *ca* y *so*; por ejemplo, ó, ✕, y tenemos lo que buscábamos. Pero ¿cómo expresaremos caos? Ya no hay signo para la sílaba *os*; será preciso añadirle, y así sucesivamente en las nuevas combinaciones que se irían ofreciendo.

206. Dando al alfabeto diez y ocho consonantes y cinco vocales, resultarían necesarios muchos más signos silábicos. Cada consonante puede combinarse con todas las vocales, formando sílaba: *ba*, *be*, *bi*, *bo*, *bu*, *ma*, *me*, *mi*, *mo*, *mu*. Luego cada consonante nos da cinco sílabas, y de las diez y ocho resultan $5 \times 18 = 90$. A este número deben añadirse las cinco vocales que por sí solas forman sílaba, y por tanto resultan noventa y cinco signos. Y nótese que aquí prescindimos de las sílabas acabadas por consonante, *ab*, *ad*; y de las de más de dos letras, como *bra*, *dra*, etc., etc.; por considerar que en ellas hay dos sílabas, pero la una sumamente abreviada. Esta consideración se funda en que ninguna con-

sonante se pronuncia por sí sola, y por consiguiente *ab*, es igual á *abe*, sonando muy levemente la *e;* y del mismo modo *dra* es igual á *dera;* pero como es preciso confesar que en muchas lenguas el sonido de esas vocales mudas es tan débil que apenas se nota, resulta que la escritura silábica debería tener expresiones nuevas para tales casos, pues que no podría sin confusión, expresar del mismo modo el *pra* de prado que el *para* de parado.

207. Resulta pues demostrada la inmensa ventaja de la escritura fonética alfabética, sobre todas las demás. A la vista de un sistema tan admirable y al propio tiempo tan antiguo, ocurre naturalmente la pregunta: ¿quién es el inventor? Su origen se pierde en la obscuridad de los tiempos; y en vista de un arte tan extraordinario, tan profundamente filosófico, en medio de pueblos sencillos y toscos, y desde la más remota antigüedad, no se debe extrañar que graves autores le hayan mirado como un don inmediato del cielo.

CAPÍTULO XVII.

Por qué se ha conservado en el cálculo la escritura ideográfica.

208. La escritura ideográfica se ha conservado en el cálculo aritmético y algebraico. 1, 2, 3, etc., no expresan las palabras uno, dos, tres, sino los números mismos. El signo 4 significa lo mismo para un español que para un inglés; y no obstante el español dice *cuatro*, y el inglés *four*. En el álgebra los signos tampoco expresan las palabras, sino las ideas: $+ - \times :$ no significan las palabras, adición, substracción, multiplicación y división, sino las operaciones mismas.

209. La razón de haberse conservado en el cálculo la escritura ideográfica, es el que en éste ofrece más ventaja que la fonética. Evidentemente es más sencillo escribir 1, 2, 3, que uno, dos, tres. Pero si esto es así con respecto á números simples, sube de punto la ventaja en tratándose de los compuestos ó de operaciones: la aritmética tiene su alfabeto especial que es 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0; con él expresa toda clase de números; y como además todas las operaciones aritméticas se reducen á sumar, restar, multiplicar y dividir, expresa con cuatro signos todas las operaciones que se le puedan ofrecer. La diferencia de sencillez entre la escritura ideográfica y la fonética, se puede ver en el ejemplo siguiente:

$$\frac{3457894 \times 57869476}{679872 + 3467 - \frac{493}{789}}$$

para trasladar fonéticamente la misma expresión será preciso escribir: tres millones, cuatrocientos cincuenta y siete mil, *ochocientos noventa y cuatro, multiplicado* por cincuenta y siete millones, ochocientos sesenta y nueve mil, cuatrocientos setenta y seis; y el producto dividido por otro número formado de la suma de seiscientos setenta y nueve mil, ochocientos setenta y dos, con tres mil cuatrocientos sesenta y siete, de la cual se quite un quebrado cuyo numerador sea cuatrocientos noventa y tres, y denominador setecientos ochenta y nueve. ¿Quién no ve las ventajas que la primera expresión lleva á la segunda, en economía de espacio y tiempo, y sobre todo en claridad, y en la facilidad de su manejo para el cálculo?

210. El álgebra sólo se diferencia de la aritmética en la indeterminación de sus expresiones, y así se le puede aplicar lo mismo que á ésta. Las letras del alfabeto expresan las cantidades en general, y los signos de las operaciones son los mismos que en la aritmética, sólo que la multiplicación puede expresarla con la simple yuxtaposición de los factores, sin peligro de la confusión que habría en los nú-

meros. $b\,c$ es lo mismo que $b \times c$: si en aritmética en vez de 3×5 escribiéramos 35, no resultaría 15 sino 35. Sea la expresión

$$\frac{a^3\, b^4\, c^n\, d^{4n} \sqrt[2\,ps.]{r^s\, t^n\, {}_{e}\frac{m-n}{-dm}}}{a^{-4p}\, c\, d^q \sqrt[4c]{r^s\, t\, m^n \sqrt{\frac{a-b}{\sqrt[c]{a^m\, b^n}}}}}$$

para escribirla fonéticamente con alguna claridad será necesario emplear más de una página, siendo imposible retener en la memoria todo lo que ella dice.

211. La razón de que haya sido posible dar tanta sencillez á la escritura ideográfica del cálculo, resulta de que son en escaso número las ideas representadas. Propiamente hablando no hay más que añadir y quitar, pues la elevación á potencias y extracción de raíces se reducen á las operaciones de multiplicar y dividir; y éstas á su vez no son otra cosa que abreviaciones de las de sumar y restar. El número mayor que imaginarse pueda, sólo contiene repeticiones de la unidad; y el más pequeño quebrado no encierra más que partes de la unidad, ó mejor diremos unidades de nueva especie. La mayor sencillez de las expresiones algebraicas sobre las aritméticas, nace de que el álgebra considera las ideas en un estado más simple, pues que sólo atiende á las cantidades en general: b^d no expresa números determinados como 4, 6, 7, sino cantidades cualesquiera; y así la expresión de sus combinaciones deja en mucha mayor libertad al calculador, descartando, por decirlo así, el pesado acompañamiento de las ideas particulares.

212. Hay que notar aquí una cosa admirable, y es el que una ciencia tan colosal, una ciencia que domina todos los

otros ramos de las matemáticas, y por medio de éstas á todas las naturales, debe todo lo que es á las expresiones de que se vale, á haber encontrado los signos más á propósito para la expresión de las ideas que forman su objeto. Quitad al álgebra sus signos, y desaparece. Singular extrañeza, que el secreto de la perfección de una ciencia tan vasta se reduzca á la perfección de la escritura. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. I, caps. XXVI, XXVII y XXVIII.)

CAPÍTULO XVIII.

Consideraciones sobre los admirables efectos de la palabra y de la escritura.

213. Echemos una ojeada sobre los inmensos resultados de la palabra y de la escritura.

La palabra nos pone en comunicación recíproca: por ella nos transmitimos las más delicadas relaciones de las ideas; sin ella el espíritu humano estaría encerrado en sí propio, y no podría poner en conocimiento de sus semejantes, sino muy poco de lo que experimenta dentro de sí, y eso imperfectamente. Sin la palabra la sociedad política se destruye; y la doméstica queda reducida á la conservación de la especie, á manera de los brutos animales.

214. Pero no se limita la palabra á la comunicación de los espíritus; sino que en cada uno de éstos, considerado en sí, es un poderoso vínculo de las ideas, no sólo para recordarlas, sino también para ligarlas en los juicios y raciocinios. En el lenguaje tiene el espíritu una especie de tabla de registro, donde acude cuando necesita recordar, ordenar ó aclarar sus ideas. A veces en una palabra sola conserva vinculada la memoria de largas operaciones; y con pronunciarla ó leerla siente desenvolver en su interior el hilo de conocimientos adquiridos en largos años, y en que se encierra tal

vez el fruto de los trabajos de la humanidad durante muchos siglos. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. I, caps. XXVI, XXVII y XXVIII.)

215. La palabra era un signo que debía estar pronto á todas horas, y ser además susceptible de infinitas modificaciones para expresar la variedad, la gradación, los matices de las ideas; he aquí por qué se nos ha dado un órgano, que con la mayor facilidad y rapidez ejecuta todos los movimientos, haciendo sentir todas las combinaciones imaginables. El mecanismo de la voz, la suma facilidad con que se presta á todos los mandatos de la voluntad, revistiendo de una forma sensible el pensamiento, es de lo más asombroso que cabe imaginar. ¿Quién señala el tiempo que media entre la concepción de un pensamiento y su expresión hablada? Ved al orador de cuya boca mana el discurso como un río de oro, con la impetuosidad de una catarata; ¡cuántas ideas de todas clases! lo sensible, lo insensible; lo simple, lo compuesto; juicios, raciocinios, comparaciones, análisis, síntesis, todo lo expresa con la misma facilidad que lo concibe: el pensamiento surge en la mente del orador, y al mismo instante brilla ya en la del oyente con la rapidez del relámpago; y sin embargo ha sido preciso que el pensamiento se concibiese, y que la voluntad mandase el movimiento de los órganos de la voz, y que el aire vibrase, y que la vibración llegase al oído del otro, y se comunicase á su cerebro, y que el sonido sirviese al entendimiento como de contraseña para percibir la idea: y esto en número ilimitado, en variedad indecible, en gradaciones las más delicadas, en combinaciones abstrusas, con mezcla de sentimientos de mil especies, estableciéndose un flujo de ideas y afectos entre el que habla y el que oye, como el de los rayos solares, llevando á largas distancias la luz y la vida. Y ¡cosa admirable! no es este un privilegio de los sabios, es el patrimonio de la humanidad; lo mismo que el orador más nombrado, hace el hombre del pueblo, la mujer más ignorante; la facilidad, la rapidez, el portento de la expresión, todo es lo mismo; cuando tratamos de un fenómeno tan asombroso, ¿qué significa un poco más ó menos de cultura en las palabras, de esmero

en la pronunciación? Lo admirable está en el lenguaje mismo, no en esos ligeros aditamentos. Reconozcamos la sabiduría y bondad del Criador, y démosle gracias por tamaño beneficio.

216. La escritura es la ampliación de la palabra; es la palabra misma triunfando del espacio y del tiempo. Con la escritura no hay distancias. Un hombre retirado en un ángulo del mundo concibe una idea, y hace un signo en una hoja deleznable; el hombre muere desconocido; el viento esparce sus cenizas antes que se haya descubierto su ignorada tumba. Y sin embargo, la idea vuela por toda la redondez del globo, y se conserva intacta al través de la corriente de los siglos, entre las revoluciones de los imperios, entre las catástrofes en que se hunden los palacios de los monarcas, en que perecen las familias más ilustres, en que pueblos enteros son borrados de la faz de la tierra, en que pasan sin dejar memoria de sí tantas cosas que se apellidan grandes! Y el pensamiento del mortal desconocido se conserva aún; el signo se perpetúa; los pedazos de la débil hoja se salvan, y en ella está el misterioso signo donde la mano del obscuro mortal envolvió su idea y la transmitió al mundo entero en todas sus generaciones. Tal vez el desgraciado perecía como Camoens en la mayor miseria; su voz moribunda se exhalaba sin un testigo que le consolase; tal vez trazaba aquellos signos á la escasa luz de un calabozo; ¡qué importa! desde un cuerpo tan débil, su espíritu domina la tierra; la voz que no quieren oir sus enfermeros ó carceleros, la oirá la humanidad en los siglos futuros. Esto hace la escritura. ¡Cuán débiles somos! ¡y cuán grandes en medio de nuestra debilidad!

PSICOLOGÍA.

CAPÍTULO PRIMERO.

Que el alma humana es substancia.

1. Después de haber examinado los fenómenos sensitivos en la Estética, los intelectuales en la Ideología pura, y la expresión de ellos en la Gramática general, debemos investigar cuál es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado: *Psicología*, ó ciencia del alma. Los anteriores, son también psicológicos, porque versan sobre el alma; pero como no la consideran en sí misma, sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre, psicología, para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden.

2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea más que una simple serie de fenómenos; ó en otros términos, opina que no es dable demostrar que nuestra alma sea una substancia. Este es un error fundamental: la psicología debe comenzar por establecer y demostrar la verdad contraria.

3. El alma es substancia.

Por substancia entendemos (V. *Ideología*, cap. X), un ser permanente, no inherente á otro, á manera de modificación; el alma tiene estas propiedades, luego es substancia. La experiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esa identidad del *yo* no puede explicarse cómo nos hallamos *uno idéntico* en medio de las mudanzas; no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, á pesar de las variedades que haya experimentado.

4. El negar la substancialidad del alma conduce al absurdo de la imposibilidad de la memoria : no siendo el alma más que una serie de fenómenos que no residiesen en un mismo sujeto, no dejarían éstos ninguna huella. Sean los pensamientos *A*, *B*, *C*, *D*, que se hayan sucedido respectivamente en los instantes *a*, *b*, *c*, *d*. Resultará que en el pensamiento *B* no podrá haber ninguna huella de *A*, ni en el *C* del *B*, verificándose lo propio en todos los demás. Porque cuando se presenta el pensamiento *B*, ha desaparecido el pensamiento *A*; y como el *B* no existía cuando existía *A*, por ser sucesivos en el tiempo, no puede aquél haber recibido nada de éste. Luego no puede haber en *B* ninguna huella de *A*.

Si se dice que *A* y *B* están inmediatos en el tiempo, y que por consiguiente se pueden transmitir algo, recibiendo el segundo lo que pierde el primero, preguntaremos si lo recibido es el mismo pensamiento *A*, ú otra cosa distinta. Si es el mismo pensamiento *A*, resulta que éste no desaparece sino que continúa; y como lo propio se ha de verificar en los pensamientos sucesivos, tendremos que el *A* permanece siempre el mismo. Así la opinión que negaba la substancialidad del alma, viene á parar á la substancialidad del pensamiento; por manera que no habiendo querido reconocer en el sujeto la propiedad de substancia, la ha reconocido en la modificación. Si es algo distinto lo que el pensamiento *A* transmite al *B*, ocurre la dificultad de cómo una cosa puede traer consigo el recuerdo de otra totalmente distinta. Si se

replicase que lo que el *A* transmite al *B* aunque sea distinto encierra todavía algo del pensamiento *A*, por lo cual puede conservar su recuerdo, hallamos otra vez algo permanente; y no habiéndose querido la substancialidad del alma, ni la substancialidad del pensamiento, se viene á caer en una cosa tan extraña, cual es, la permanencia ó bien la substancialidad de una modificación del pensamiento: se convierte en substancia la modificación de una modificación.

5. Considérese la cuestión bajo el aspecto que se quiera: sin la substancialidad del alma, es imposible explicar los fenómenos de la unidad y continuidad de la conciencia; no habiendo en nosotros nada permanente, todas nuestras afecciones, todos nuestros pensamientos no formarían más que una serie de hechos sin vínculo de ninguna especie, no habría memoria, no habría unidad de conciencia, no habria reflexión sobre ninguno de nuestros actos internos; ni pudiéramos siquiera percibirnos, pues que no habría sujeto percipiente, y cada fenómeno sería tan extraño al otro como un pensamiento de un hombre lo es al de otro. (*V. Filosofía Fundamental*, libro IX, caps. VI, VII, VIII, IX y X.)

CAPÍTULO II.

Simplicidad del alma.

6. El alma humana es simple.

Es simple lo que carece de partes; y el alma no las tiene. Supóngase que hay en ella las partes *A*, *B*, *C;* pregunto: ¿dónde reside el pensamiento? Si sólo en *A*, están de más *B* y *C;* y por consiguiente el sujeto simple *A*, será el alma. Si el pensamiento reside en *A*, *B* y *C*, resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepción, una comparación, un juicio, un raciocinio, distribuídos en tres sujetos?

7. La unidad de conciencia se opone á la división del alma: cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que esté en la *A* nada sabrán *B* ni *C*, y recíprocamente; luego no habrá *una* conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes.

8. Además, estas partes *A*, *B*, *C*, ó serán simples ó compuestas: si son simples llegamos á seres pensantes simples, y por consiguiente á lo que nosotros llamamos almas; así, no queriendo reconocer una en cada hombre, se cae en el extremo de admitir muchas: si las partes son compuestas volveremos al mismo argumento del párrafo anterior, y por consiguiente será preciso llegar á seres simples pensantes, ó proceder admitiendo nuevas partes hasta lo infinito; en cuyo caso la conciencia no será *una*, sino multiplicada hasta lo infinito.

9. Para eludir esta demostración, de nada sirve el apelar á una comunicación de las partes entre sí. Supongamos que se quiera conservar la unidad de la conciencia pensante, fingiendo que la parte *A* comunica todo su pensamiento á las *B* y *C*, y que éstas hacen lo mismo con respecto á ella. Contra este efugio militan las siguientes dificultades: 1.ª No puede alegarse ninguna razón, ni *à priori*, ni de experiencia, para probar que existe una comunicación semejante; luego es una pura ficción que nada vale en el terreno de la ciencia. 2.ª No se salva la unidad de conciencia, antes bien se la triplica; no resulta un solo ser pensante, sino tres, ó cuantas sean las partes que se hallen en comunicación. 3.ª Si al fin se ha de llegar á seres pensantes simples, porque sin esto no se puede explicar la unidad de conciencia; ¿á qué multiplicaciones imaginarias? Si se conviene en que no es posible explicar la unidad de conciencia sin admitir que cada ser pensante reune en sí todo aquello de que tiene conciencia, ¿por qué no admitir desde luego el ser pensante, uno y simple?

CAPÍTULO III.

Identidad del ser que en nosotros piensa y siente.

10. El ser que piensa en nosotros es el mismo que siente. El admitir en el hombre diversos sujetos de estas acciones, es romper la unidad de conciencia. En efecto, yo mismo que pienso, tengo conciencia de que siento; si estos dos principios fuesen distintos, la conciencia de ambas cosas á un tiempo es imposible. Sean los dos sujetos *A* y *B*: *A* experimentará una sensación; *B* un pensamiento; siendo *A* y *B* distintos, ¿por qué ha de tener el uno conciencia de lo que pasa en el otro? ¿Se dirá tal vez que se lo comunican? Pero en tal caso volvemos á la dificultad del capítulo anterior. La comunicación no significa otra cosa, sino que *A* transmite á *B* su sensación, al paso que *B* transmite á *A* su pensamiento; en cuyo caso resulta que *A* siente y piensa, y *B* piensa y siente. Luego queriendo evitar el admitir un ser que pensase y sintiese, se admiten dos.

11. Se puede objetar á esto el que experimentamos con mucha frecuencia que el pensamiento y la voluntad racional están en contradicción con las facultades sensitivas, lo que parece indicar que los sujetos de ellas son distintos. Esta dificultad sólo prueba que el alma experimenta afecciones diferentes y aun opuestas; mas no que éstas residan en distintos sujetos. Por lo mismo que se siente la lucha, el sujeto que la experimenta debe ser uno; de lo contrario no podría haber conciencia de ambas cosas á un mismo tiempo. Esto nos lleva á consignar la existencia del libre albedrío, considerando al alma como una substancia dotada no sólo de espontaneidad, sino también de libertad.

CAPÍTULO IV.

Libertad de albedrío.

12. En nosotros, á más de las inclinaciones sensitivas, hay una facultad de inclinaciones puramente racionales que se llama voluntad. La existencia de esta facultad podría demostrarse *à priori*, porque habiendo en nosotros ideas superiores al orden sensible, si nos faltase una inclinación correspondiente á ellas, nuestra naturaleza estaría manca, por decirlo así, debiendo limitarse á pura especulación en lo que se ofrece de más noble; pero á más de esta razón tenemos la experiencia que nos atestigua de una manera indudable la existencia de la voluntad. Muchas veces nos acontece que estando inclinados por el sentimiento á un acto, hacemos lo contrario; así se verifica cuando cumplimos nuestro deber, á pesar del impulso de las pasiones. Entonces se entabla en nuestro interior una lucha en que parece que hay dos hombres, el uno rigiéndose por las impresiones sensibles, el otro por el dictamen de la razón. El heroísmo no es más que una gran victoria que el héroe alcanza de sí propio: el hombre nunca es más grande que cuando cumple su deber, sojuzgando sus inclinaciones más violentas; y es que en tal caso obra como hombre de una manera especial, pues que en la competencia entre las pasiones y la razón abate á las pasiones y saca triunfante á la razón.

13. La voluntad racional es libre.

Entiendo aquí por libertad, la ausencia no sólo de toda coacción, sino también de toda necesidad intrínseca: para que haya libertad no basta que nadie nos fuerce en lo exterior; es preciso además que no haya en nosotros ninguna necesidad intrínseca que nos impela á obrar ó querer de una manera determinada. Si por libertad se entendiese única-

mente la ausencia de coacción ó de violencia, se podrían llamar libres todos los movimientos instintivos y sentimentales, pues que éstos proceden, no de una causa que influya violentamente sobre nosotros, sino de un principio interno que se desenvuelve sin que podamos impedirlo. Esta libertad que excluye no sólo la violencia sino también la necesidad intrínseca, se llama libertad de albedrío.

14. El sentido íntimo nos asegura de que somos libres, no sólo para ejecutar cosas diferentes, sino también para hacer ó dejar de hacer una misma. Cuando estamos sentados, nos sentimos con libertad para querer levantarnos: cien veces podemos hacer lo uno y lo otro según nuestras necesidades, conveniencia ó capricho. Lo mismo se verifica en las demás acciones: hasta en el caso en que obedecemos á una ley, ú obramos por temor del castigo, ó impelidos por un sentimiento poderoso, nos hallamos con libertad para suspender la acción que estamos ejecutando. Privados del movimiento del cuerpo por una enfermedad ó una causa violenta, nos sentimos libres en nuestro interior para querer ó no querer el movimiento. Mientras permanecemos en sano juicio conservamos un dominio exclusivo en los actos de nuestra voluntad: los hombres pueden sujetar el cuerpo, pero no el alma; por medio de las amenazas, de las privaciones, de los tormentos, pueden inclinarnos más ó menos á querer ó no querer un objeto; pero siempre nos queda encomendada la última decisión: los mártires en medio de los más atroces padecimientos permanecían inmóviles en la fe, desafiando desde el santuario de su conciencia la más refinada crueldad de los verdugos.

15. El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo es tan concluyente que no necesita para nada el auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo, no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los

países; si quitamos la libertad de albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo que no se ha podido evitar: sin libre albedrío las acciones del hombre serían una emanación de causas necesarias, residentes en su interior; y no merecería por ellas más vituperio ni alabanza, que por un dolor, una enfermedad, una afección cualquiera de su organización que no ha podido remediar ni prevenir. El fatalismo, ó sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen, y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas que obedecen á impulsos secretos, en cuya modificación no tienen ninguna parte. Así, vanas son las leyes, inútiles los premios y los castigos; el arte de persuadir carece de objeto; y el hombre, que con la libertad de albedrío se levanta á una altura tan superior, queda reducido por el fatalismo á la miserable condición de los brutos.

CAPÍTULO V.

Comunicación del alma con el cuerpo.

16. Siendo el alma simple y el cuerpo compuesto, se ofrecen gravísimas dificultades cuando se trata de explicar su influencia recíproca. Los filósofos se han dividido en varias opiniones. Unos creen que el alma nada recibe del cuerpo, ni éste del alma, y que sólo son ocasiones de que Dios cause en uno y en otra el efecto correspondiente. Según esto no es el alma la que mueve el brazo; al querer el alma que el brazo se mueva, Dios le mueve; las sensaciones no son producidas en el alma por las impresiones corpóreas, sino que al afectar un cuerpo nuestros órganos, y por ellos el cerebro, Dios causa en el alma la sensación que corres-

ponde. Este sistema se ha llamado el de las causas ocasionales.

Otros filósofos han creido que la influencia recíproca entre el alma y el cuerpo no era solamente ocasional, sino real, física, y á su sistema le llaman del influjo físico.

17. Leibnitz con su fecunda inventiva, escogió otra hipótesis muy ingeniosa, pero destituída de fundamento. Según este filósofo, el alma y el cuerpo pueden compararse á dos relojes que sin estar en comunicación de ninguna especie, han sido construídos con tal exactitud y previsión, que el uno siempre marca lo mismo que el otro, sin que haya jamás la menor discrepancia. Así será preciso suponer que en el alma está preparada desde su creación toda la serie de sensaciones, pensamientos, actos de voluntad y cuantas afecciones experimenta; y que en el cuerpo se halla otra serie paralela de todos sus movimientos: estas dos series están dispuestas con tan exacta correspondencia, que por ejemplo, si corresponde á la serie del alma que hoy á las cinco y tres minutos y cuatro segundos de la tarde, quiera recibir la sensación de la lectura de un libro, precisamente en el mismo instante corresponderá en la serie del cuerpo el movimiento de tomar el libro cuya lectura deseo. Este movimiento de mi brazo, aunque me parezca que procede del imperio de la voluntad, es del todo independiente de ella; el imperio y el movimiento son dos posiciones de las agujas de los relojes, que coinciden en marcar la misma hora, no porque tengan entre sí ninguna comunicación, sino porque su autor los ha construído con tan delicada exactitud. Por cuya razón este sistema lleva el nombre de armonía prestabilita.

La simple exposición del sistema de Leibnitz es su refutación más cumplida. ¿En qué se funda tan extraña hipótesis? ¿Hay algún hecho experimental, ó alguna razón *à priori*, en que se la pueda cimentar? Además, salta á los ojos la dificultad de conciliar semejante hipótesis con la libertad de albedrío. Si todos los actos de nuestra voluntad están predispuestos con tal orden que el uno se haya de suceder al otro, como los movimientos de un reloj, la libertad es una ilu-

sión; y al ejercer los actos que creemos libres, no hacemos más que obedecer al desarrollo de la serie que de antemano está preparada en nosotros. Supuesto que las dos series son independientes entre sí, resulta que los actos más culpables serán inocentes: el hombre que asesina á otro ejecutará un movimiento necesario, y estará tan ajeno de culpa como la rueda de una máquina que aplasta á quien encuentra debajo.

18. Varias son las razones que se alegan en pro y en contra del sistema del influjo físico y del ocasional; para no enredarnos en cuestiones vanas será conveniente fijar las ideas, separando lo cierto de lo dudoso. Veamos ante todo lo que nos atestigua la experiencia.

A ciertas impresiones recibidas por órganos corresponden determinadas afecciones en el alma; y recíprocamente, á ciertos actos del alma corresponden determinados movimientos en el cuerpo. Se aplica á mi mano un pedazo de hielo, y mi alma experimentando la sensación de frío, *quiere* que la mano se mueva para remover lo que la molesta, y la mano se mueve. Esto es lo único que enseña la experiencia; en pasando de aquí, entramos en discusiones filosóficas.

19. Los partidarios de la causalidad ocasional argumentan de este modo: lo simple y lo compuesto no puede influir lo uno sobre lo otro; estas son cosas disparatadas, cuya acción recíproca no se puede ni siquiera concebir. Un cuerpo obra sobre otro cuerpo, porque las partes del agente se aplican á las del paciente; pero ¿cómo se podrá verificar esto cuando uno de los dos extremos carece de partes? Luego supuesto que la experiencia nos atestigua la correspondencia de los actos del cuerpo con los del alma, debiéramos decir que Dios es quien produce inmediatamente en ambos los efectos correspondientes, sin que uno ni otro sean más que meras ocasiones del ejercicio de la causalidad divina.

Esta dificultad es especiosa: á primera vista parece insoluble; sin embargo, es susceptible de observaciones que la debilitan mucho, si no la disipan del todo.

20. La razón de que no puede haber comunicación entre

lo simple y lo compuesto prueba demasiado, y por consiguiente no prueba nada. Admitida absolutamente la proposición, se seguiría que Dios, simplicísimo, no puede ejercer su acción sobre el universo corpóreo. Ni vale el responder que Dios es omnipotente y que su acción no conoce límites; pues que la cuestión está en si hay una repugnancia intrínseca en que lo simple tenga alguna comunicación con lo compuesto: si hay esta repugnancia intrinseca, debe haberla en todo lo simple, y por consiguiente en Dios: si no hay esta repugnancia intrínseca, el argumento pierde su base.

21. Para afirmar con seguridad que no puede haber comunicación de actividad entre lo simple y lo compuesto, sería necesario probar que la acción *sólo puede ejercerse por contacto.* Es cierto que si la acción entre lo simple y lo compuesto debiera ejercerse á la manera que unos cuerpos empujan á otros, no sería explicable sin el contacto de partes con partes; pero como esto no se podrá probar nunca, les será imposible á los ocasionalistas el dar fundamento sólido á su sistema.

22. No siendo concluyente el argumento en favor de la causalidad ocasional, ¿nos decidiremos por el influjo físico?

En primer lugar se debe advertir que es algo confusa la expresión aquí empleada; quizá sería mejor usar de la palabra *real* en vez de *física*, para que sin confundirse esta causalidad con *los hechos materiales, se entendiese bien,* que sólo se trata de establecer una acción verdadera.

23. Creo que en la presente disputa se puede indicar el defecto de que adolecen los argumentos en pro y en contra; pero que no es fácil ni tal vez posible, decidirse con seguridad ni aun con probabilidad por lo uno ni lo otro. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos; y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse á demostrar la existencia de este vacío. Ensayémoslo.

24. Si la cuestión pudiera resolverse, nos guiarían á ello, ó la experiencia ó la razón: ambas son impotentes en este caso. La experiencia sólo nos dice que existe la correspon-

dencia de los hechos (18); pero no pasa de aquí; el modo con que esto se verifica, se halla fuera de su jurisdicción. Todos los trabajos de los fisiólogos no pueden salir de lo que atestiguan los sentidos con respecto á las funciones orgánicas; y los sentidos no pueden atestiguar más que movimientos ú otras afecciones de los órganos. Nada de esto hace adelantar un paso la cuestión relativa á la causalidad. Supóngase el fisiólogo más sagaz, más delicado en el examen del órgano de la vista; después de haber explicado con la más perfecta y atinada minuciosidad la construcción del ojo, las propiedades del nervio óptico, y de la parte del cerebro adonde este nervio termina, sólo nos ha hablado de cosas materiales; nada nos ha dicho sobre el *modo* con que los objetos que explica producen la sensación de *ver*.

La misma dificultad encontramos en el sentido inverso, esto es, en explicar cómo del imperio de la voluntad resultan ciertos movimientos corpóreos. La voluntad quiere tal movimiento; esto es un hecho de conciencia: al imperio corresponde el movimiento; este es otro hecho experimental: para la ejecución se mueven tales ó cuales músculos, á donde van á parar tales ó cuales nervios salidos de este ó aquel punto del cerebro; este es otro hecho también experimental que el fisiólogo consigna; pero ¿por qué al imperio de la voluntad ha de corresponder tal movimiento en el cerebro? Sobre esto nada dice la experiencia, y el fisiólogo conviene en que esta es una cuestión fuera del campo de sus experimentos.

25. Ya que la cuestión es irresoluble en el terreno de la experiencia, veamos lo que puede enseñarnos la razón.

La idea de causa pertenece á la clase de las que hemos llamado indeterminadas (V. *Ideología pura*, caps. IV y XI), y por consiguiente sus aplicaciones á un caso positivo, dependen de las condiciones que nos suministre la experiencia. Esta idea tomada en general, sólo nos ofrece la relación de las de ser y de un no ser que ha pasado á ser. Luego debe limitarse á las verdades de un orden puramente abstracto, sin que pueda servirnos para resolver nada en los casos en que nos falte la experiencia. Ahora bien, ésta nos falta pre-

cisamente en la cuestión que nos ocupa, según acabamos de manifestar (18); luego la razón no es capaz de enseñar nada decisivo, y sólo puede ofrecernos conjeturas más ó menos plausibles.

26. Nuestras ideas intuitivas se reducen á cuatro clases: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad. (V. *Ideología pura*, cap. XV.) ¿De qué nos sirve todo eso para resolver la cuestión propuesta? La sensibilidad pasiva es la forma de extensión y demás cualidades con que los cuerpos se nos presentan; la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad son fenómenos de nuestra conciencia; en ninguna de estas ideas se halla la representación del modo con que el alma y el cuerpo pueden ejercer entre sí recíproca influencia.

27. De donde inferiremos que la única resolución de la cuestión, es el descubrir que no la tiene para nosotros: esto es poco satisfactorio, pero si la ciencia humana no ha de ser un nombre vano para fomentar el orgullo y perder el tiempo, debe conocer sus propios límites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlos con exactitud.

CAPÍTULO VI.

Sitio donde reside el alma.

28. Como el alma está unida al cuerpo con tan estrecho vínculo, se ofrece la cuestión sobre el lugar que ocupa en el mismo. Descartes la coloca en la glándula pineal; Buffon en la membrana que cubre el cerebro; otros en diferente sitio, distinguiéndose por su singularidad la opinión de los aristotélicos, quienes opinan que está toda en todo el cuerpo, y toda en cualquiera de sus partes.

29. En esta cuestión se han de tener presentes las mismas observaciones que hemos hecho al tratar de la comunicación

del alma con el cuerpo: la experiencia nos falta, y sin ella la razón no puede adelantar nada en semejantes materias. El experimento más concluyente que se podría hacer sería el descubrimiento de una parte del cuerpo cuya sola conservación bastase para mantener la vida, y cuya falta produjese la muerte: y sin embargo todavía no se habría conseguido resolver la dificultad. Entonces se habría probado la necesidad fisiológica de un órgano, mas no que el alma residiese en él, pues que el conservarse ó el acabar la vida por sólo un órgano, puede depender de otras causas que no tengan relación con el asiento del alma. ¿Quién nos asegura que ella haya de estar precisamente situada en el órgano más necesario? Tal puede ser la relación de los órganos que unos sean más indispensables que otros por razones que á nosotros se nos ocultan, y que sin embargo no sean los más á propósito para la residencia del alma. Séame permitido valerme de una comparación. El maquinista dirige la máquina sin colocarse en la parte más esencial de la misma; el músico pulsa su instrumento sin aplicar su mano á las partes más íntimas y delicadas. Además, la vida se puede terminar por la falta ó la lesión de órganos muy diferentes; y sin destruirse ninguno de los principales puede el hombre morir por la falta de la sangre. Infiérese de esto que para probar que el alma se halla situada en una parte del cuerpo, no basta que esta parte sea necesaria para la conservación de la vida, y por consiguiente ningún experimento fisiológico puede ilustrarnos suficientemente para resolver la cuestión psicológica.

30. La opinión de los aristotélicos no se funda tampoco en razones concluyentes, y á primera vista parece contradictoria. ¿Cómo es posible que una cosa esté toda en diferentes lugares? He aquí el argumento principal y quizás el único que se le puede objetar. Pero esta objeción tan apremiante, aparece tanto más débil cuanto más profundamente se la examina.

Si bien se observa se confunden aquí dos órdenes de ideas totalmente diversos: se quieren aplicar á un objeto incorpóreo, simple, las mismas reglas que á los cuerpos en su esta-

do natural, y no se advierte que estar en un lugar, significa cosas diferentes según el ser de que se habla. Tratándose de los cuerpos en su estado natural, ocupar un lugar es tener la extensión propia en una posición determinada con respecto á las dimensiones de los demás cuerpos; pero es claro que si hablamos de un ser que carezca de extensión, que no tenga partes de ninguna especie, su relación con la extensión de los cuerpos no puede ser de la misma clase que la de éstos entre sí. Asentada esta diferencia, la objeción se desvanece. ¿Cómo puede una cosa estar toda y á un mismo tiempo en diferentes lugares? Es imposible tratándose del orden establecido en las relaciones ordinarias de los cuerpos; pero si se habla de seres no corpóreos y hasta de cuerpos que no se hallen en el orden natural, desaparece la imposibilidad.

31. Un autor respetable ha dicho que el situar el alma, toda en todo el cuerpo, y toda en cualquier parte, era atribuirle algo de la inmensidad que sólo pertenece á Dios. Permítaseme observar que este cargo es infundado. Las diferencias son varias. En primer lugar, Dios está todo en todo el universo, y todo en cualquiera de sus partes; el alma está sólo en el cuerpo. Dios estaría del mismo modo en todos los universos posibles, si llegasen á criarse; el alma está sólo en su cuerpo. Dios por razón de su inmensidad está en todo lo existente; el alma puede perder su estancia en el cuerpo, y la pierde por la muerte. Dios tiene su inmensidad por la intrínseca perfección de su naturaleza; el alma tiene su habitación en el cuerpo con dependencia de la acción de Dios, creadora y conservadora. Estas diferencias son más que suficientes para desvanecer todo escrúpulo, si es que cabe en una doctrina sostenida por tantos teólogos eminentes, entre los cuales descuella Santo Tomás de Aquino.

32. El recuerdo de la inmensidad de Dios, lejos de enflaquecer la doctrina de los aristotélicos, la ilustra y confirma, pues con esto se manifiesta que no hay repugnancia intrínseca en que un ser se halle á un mismo tiempo todo en diferentes partes; y se nos advierte de que esta imposibilidad sólo existe cuando se trata de las relaciones naturales de los

cuerpos en el espacio. Á éstas únicamente es aplicable lo que se funda en el contacto, ó en la respectiva y mutua limitación de las partes contiguas: si pues se trata de partes que no se hallen en este caso, ó de seres que no las tengan de ninguna especie, el argumento no prueba nada, porque supone condiciones que no existen, y que sin embargo son indispensables para que pueda ser valedero. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. III.)

CAPÍTULO VII.

Observaciones fundamentales para soltar todas las dificultades de los materialistas.

33. Para dejar fuera de toda duda que el alma es distinta del cuerpo, conviene soltar las dificultades que objetan los materialistas; esta solución será más fácil y cumplida si antes se fijan con claridad y precisión algunos puntos. de cuya confusión nacen las objeciones.

34. El cuerpo es un instrumento de que el alma necesita para muchas de sus funciones, mientras se halla en esta vida. Cuando se emplea la palabra *instrumento* no se entiende que el alma elabore sus pensamientos, actos de voluntad y sentimientos, por medio de los órganos corpóreos, á la manera que el artesano se vale de los enseres de su oficio, sino que las funciones de dichos órganos son *condiciones* necesarias al ejercicio de ciertas funciones del alma.

35. Para afirmar que á un sujeto le repugna una propiedad, no es necesario conocer la esencia del mismo; basta tener conocida alguna de sus propiedades necesarias que esté en contradicción con aquello de que se trata. El rudo que ignora cuál es la esencia de la elipse puede conocer muy bien que á dicha curva le repugna el ser triangular,

bastándole para esto el saber que en la elipse no hay ningún ángulo.

36. Los objetos que pueden representarse en nuestra imaginación son únicamente los sensibles, y por consiguiente materiales. Los seres incorpóreos sean substancias, sean atributos, sólo podemos conocerlos con el entendimiento, no los imaginamos, los concebimos.

37. Uno de los argumentos más manoseados por los materialistas es el que ya proponía Lucrecio, hace veinte siglos. Las facultades del alma siguen un movimiento semejante al del cuerpo; cuando éste es tierno, como en la infancia, ellas son tiernas é infantiles; cuando es robusto, ellas son robustas; cuando está enfermo, enferman; cuando envejece, envejecen; cuando muere, mueren; luego el alma no se distingue de la organización; luego el pensamiento y todos los fenómenos intelectuales, morales y sensibles, no son otra cosa que el producto del organismo.

Esta dificultad se desvanece recordando lo dicho más arriba (34). Aun suponiendo exactos los hechos alegados, sólo probarían que los órganos son necesarios para que se ejerzan las funciones del alma, pero no que esos órganos sean la misma alma. El ser una cosa condición necesaria para otra no prueba la identidad de las dos. En una máquina sucede á veces que una parte muy pequeña es indispensable para las funciones: ¿será legítimo inferir que esta parte es la que hace mover la máquina y el agente que da impulso á todo? En un instrumento de música es indispensable en tal ó cual sitio, un pedazo de madera ó de metal: ¿diremos que este pedazo es quien ha concebido y quien ejecuta la música? El pintor necesita del pincel y de los ingredientes colorantes; y ¿atribuiremos los prodigios de su arte á los ingredientes y al pincel? Sin el golpe del azadón dado por el rústico para despejar una semilla que se iba sofocando, la planta no habría nacido; y ¿diremos que el verdor, la lozanía y el fruto de la planta, sólo se deban al azadón, y negaremos la fecundidad de la semilla, la feracidad de la tierra, el calor del sol, la influencia de la luz, la acción del aire y de la lluvia? Tal es el raciocinio de los materialistas: los ór-

ganos son necesarios para las funciones del alma, luego éstos y el alma son una misma cosa: ¿quién no ve la monstruosa confusión de ideas que hay en este sofisma?

38. No conocemos la esencia de la materia, dicen los adversarios; luego no podemos afirmar que le repugne el pensamiento. Esta dificultad se desvanece con recordar lo dicho más arriba (35). Para saber que un predicado repugna á un sujeto no necesitamos conocer la esencia de éste; nos basta el conocimiento de alguna de sus propiedades esenciales á la que repugne el predicado. Admitiré que no conocemos la esencia de la materia; pero no se me podrá negar que sabemos de ella una cosa con entera certidumbre, y es, que no es simple sino compuesta. Es así que hemos demostrado que el alma es simple, luego es esencialmente distinta de la materia. El sí y el no, y con respecto á una misma cosa, son imposibles: la simplicidad implica negación de composición; ésta implica negación de simplicidad; luego el alma no puede ser á un mismo tiempo simple y compuesta; y como por lo mismo que es intelectual es simple, no puede ser material.

39. ¿Qué es el alma, dicen otros, si no es cuerpo? A una cosa incorpórea, ¿cómo nos la representamos? Si se trata de representación imaginaria, no cabe representación del alma; pero esto mismo, lejos de probar en contra, prueba en favor de la simplicidad. La objeción se funda en una grosera confusión de lo inteligible con lo sensible (36).

40. No obstante las relaciones entre el cerebro y las facultades del alma, hay una porción de hechos que indican cuán sin fundamento se pretende confundir cosas tan diferentes: parece que Dios ha querido manifestarlos á la ciencia fisiológica, para que no se llevase demasiado lejos la expresada relación, hasta el punto de convertirla en una proporción perfecta. Aun cuando esta proporción existiese con toda exactitud, no se probaría que el alma es la misma organización, porque siempre quedaría en pie la solución fundamental (34 y 37); pero tenemos la fortuna de que semejante exactitud no existe, y que la experiencia enseña todo lo contrario.

Berard asegura que no hay parte más ó menos considerable del cerebro que no pueda ser destruída por supuraciones ó lesiones orgánicas, conservándose las sensaciones en toda su integridad. (Doctrina de las relaciones entre lo físico y lo moral.)

Cabanis, nada sospechoso á los materialistas, dice lo siguiente: «Porciones considerables del cerebro son consumidas por varias enfermedades, ó destruídas por accidentes ú operaciones necesarias, sin que la sensibilidad general, las funciones más delicadas de la vida y las facultades del espíritu resulten perjudicadas de ningún modo. . . . . . .

. . . .

La experiencia demuestra que exceptuando los órganos que no pueden cesar de obrar sin que la vida se acabe, es sumamente difícil determinar el grado en que las lesiones deben producir inevitablemente tal efecto conocido. Actualmente no se exceptúan de esta regla, el cerebro, el cerebelo, y las dependencias de uno y otro» (*Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre*. Memoria III, 53.)

Gall prueba con hechos que el hidrocéfalo ó hidropesía del cerebro, no siempre turba las facultades mentales, como había pretendido Cabanis, y sostiene que el cerebro puede continuar ejerciendo sus funciones aunque esté nadando en un fluido.

En algunos casos de enajenación mental se ha creído descubrir alteraciones orgánicas; pero Broussais afirma que puede haber locura sin ninguna mudanza perceptible en el encéfalo. Lo mismo opinan Esquirol y Pinel, ambos conocidos por sus estudios sobre las enfermedades mentales.

CAPÍTULO VIII.

Sistema del ángulo facial y de las relaciones del cerebro con el cerebelo.

41. Los que han pretendido determinar el valor de las facultades intelectuales y morales por medio de los órganos, han excogitado diferentes teorías apoyándolas con varios hechos; daremos de ellas una sucinta noticia, manifestando al propio tiempo que nada pueden probar contra la espiritualidad del alma.

42. Camper pretende que la medida de la inteligencia en la escala de los animales es el ángulo facial, que está formado de dos líneas, una tirada desde la raíz de los dientes superiores á la cima de la frente, y otra que sale de la misma raíz y va á parar al occiput, pasando á poca diferencia por los agujeros de los oídos; ó en otros términos: de una línea que desde el extremo de la frente á la raíz de los dientes superiores, caiga perpendicularmente sobre otra tirada desde la misma raíz hacia atrás en la dirección de la base del cráneo. Cuanto menor sea este ángulo tanto más se inclinará la frente hacia atrás, siendo más innoble la figura, y acercándose á la de los brutos. Cuando el ángulo es recto ó de 90 grados, la cara está en posición vertical, y adquiere un especial carácter de hermosura y nobleza. Si el ángulo es mayor de 90 grados, el semblante tiene aire de majestad. Los pintores y escultores griegos y romanos daban á las caras un ángulo mayor de 90 grados, especialmente cuando querían representar á Júpiter, padre de los dioses.

Observa además Camper, que el ángulo facial del europeo, el hombre de la raza más inteligente, es de 80 á 90 grados; el del kalmuco y del negro de 70, y el del orangutang de 58. Otros naturalistas varían en esta medida; pero

es cierto que se nota la diferencia del ángulo. En pasando á los cuadrúpedos se hace más pequeño aplanándose más y más la frente; y en los reptiles y pescados llegan las dos líneas á formar casi una sola, desapareciendo todo rastro de cara, y terminando la cabeza en un deforme hocico.

43. Esta teoría es más ingeniosa que sólida. Desde luego se debe admitir que bajo el aspecto de la belleza y de la dignidad, el grandor del ángulo es una condición indispensable: prescindiendo del color, ¿quién no prefiere la cara de un europeo á la de un negro? Aun sin tanta diferencia se nota fácilmente que las figuras son más hermosas si tienen la frente elevada, y la parte inferior de la cara poco saliente. Nada tenemos pues que objetar á los artistas griegos y romanos; los de nuestros días siguen la misma regla: á una figura que haya de distinguirse por su belleza y dignidad, siempre se procura darle un grande ángulo, con frente elevada que domine la parte inferior del rostro.

44. Pero ¿se puede decir de la inteligencia lo mismo que de la belleza y dignidad? Los hechos no confirman la hipótesis de Camper. Tiedemann ha escrito una memoria sobre el cerebro del negro comparado con el del europeo, y en ella afirma, que á pesar de la diferencia del ángulo facial no hay ninguna en la estructura interior del cerebro. Este mismo autor ha medido un gran número de cráneos de la mayor parte de las razas; y de sus investigaciones resulta que muchos de los pueblos más bárbaros tienen el cerebro igualmente desarrollado que los europeos.

45. Aun suponiendo que las observaciones hubiesen confirmado la proporción del ángulo facial con la inteligencia, ¿se inferiría de esto que el alma no es distinta del cerebro? nó, ciertamente. La mayor perfección del órgano material, manifestada en el mayor desarrollo, sería la mayor perfección del instrumento; pero no le quitaría á éste su naturaleza, ni alteraría la esencia del agente principal (35).

46. La doctrina de Camper tiene relación con otra, según la cual la mayor inteligencia del hombre depende de que la parte anterior del cerebro se halla en él más desarrollada que la posterior; pues que este desarrollo hace que el cráneo

y la frente sean mayores, lo que contribuye al incremento del ángulo. Oken, en su *Historia natural*, dice que en los mamíferos el cerebro es seis veces mayor que el cerebelo, y en el hombre nueve. (*Historia natural*, tomo IV.) Además, comparando el volumen del cerebro del hombre con la médula espinal, se le halla cuarenta y tres veces mayor, á poca diferencia, cuando en los animales la relación es mucho más pequeña; por ejemplo en el gato es solamente cuatro veces mayor, y en el ratón tres, según dicen el citado Oken y Carus en sus *Elementos de anatomía* y en su *Zootomía.*

47. Nadie niega que haya diferencias entre la organización humana y la de los brutos; pero á primera vista, y prescindiendo de estas comparaciones, ocurre una consideración gravísima que resuelve la cuestión. La *diferencia* del hombre al bruto, ¿está en proporción con las *diferencias* orgánicas? Comparad el cerebro de Platón, de Aristóteles, de San Agustín, de Bossuet, de Leibnitz, de Newton en su volumen y peso con el de un bruto cualquiera; y pregunto, aunque sea la proporción como 4, como 10, como 100, como 1.000 000 si se quiere, á 1, ¿dará esto la medida de la *diferencia* de las inteligencias entre esos hombres y el bruto?

48. Pero repito que los hechos desmienten semejantes teorías. Si se trata del volumen absoluto, el elefante, y sobre todo la ballena y otros grandes cetáceos, tienen un cerebro mucho mayor que el del hombre, y ¿es igual su inteligencia á la nuestra?

49. Considerando el cerebro relativamente á la masa del cuerpo del animal, tampoco se halla la clave para explicar la diferencia de las facultades intelectuales por las del órgano. El peso del cerebro del saimini, especie de mono, es con respecto al peso de su cuerpo como 1 á 22; lo mismo sucede en el hombre, habiendo individuos en que la desventaja es contra éste, pues que el peso es á veces como 1 á 25, á 30, y hasta á 35. Hay otros animales cuya inteligencia debiera ser mayor que la del hombre, porque la relación en ellos es mayor; es de 1 á 14 en el serín, y de 1 á 21 en el mulot.

50. Comparados los animales entre sí tampoco se halla

proporción entre la magnitud respectiva de su cerebro y conocimiento. En el asno la relación es de 1 á 212, en el caballo de 1 á 400, y en el elefante de 1 á 500. Así el asno sería más inteligente que el caballo y el elefante; y comparadas las tres especies con los anteriores, la diferencia sería enorme, lo que está en contradicción con la experiencia.

51. Tocante á la relación de la parte anterior del cerebro con la posterior, también hay hechos curiosos en contra de la supuesta proporción. Dice Forichon (*Impugnación del materialismo y de la frenología*) que el Dr. Leuret ha encontrado que precisamente los animales cuya parte anterior está más desarrollada son los menos inteligentes. Si se admitiese la teoría que combatimos, el conejo tendría más conocimiento que los monos, siendo lo más curioso el que el asno y el caballo serían más inteligentes que el hombre. He aquí algunos datos que nos proporciona el Dr. Leuret, valuada la relación en milímetros.

	Parte anterior.	Parte posterior.	Relación.
Hombre. . .	36	65	1 : 1,80.
Caballo. . .	27	38	1 : 1,40.
Asno. . . .	22	29	1 : 1,31.
Conejo. . .	8	10	1 : 1,25.

Según esta teoría la inteligencia del hombre estaría representada por $\frac{1}{1,80}$; la del caballo por $\frac{1}{1,40}$; la del asno por $\frac{1}{1,31}$; y la del conejo por $\frac{1}{1,25}$. En tal caso la inteligencia del hombre sería 555; la del caballo 714; la del asno 763; la del conejo 800. *Risum teneatis?*

52. Resulta pues evidente, que según la experiencia el cerebro no puede dar la medida de las facultades intelectuales, ya se le tome absolutamente, ya con relación al cuerpo, ya se compare la parte anterior con la posterior. Inutil sería pues insistir en este punto, si no fuese necesario decir dos palabras sobre la doctrina de Gall.

CAPÍTULO IX.

Sistema frenológico.

53. El sistema frenológico es el siguiente. Se considera el cerebro dividido en una porción de partes y á cada una de éstas se la mira como un órgano especial de cierta facultad perceptiva ó afectiva. La frenología da origen á la craneoscopia, cuyo objeto es conocer las facultades intelectuales y morales del individuo por medio de las protuberancias del cráneo. La craneoscopia puede ser mirada como una dependencia de la frenología, y estriba en el supuesto de que la forma exterior del cráneo expresa el volumen y figura de la masa cerebral.

54. Los frenólogos convienen con la generalidad de los fisiólogos y psicólogos, en cuanto miran al cerebro como un órgano de nuestras facultades; pero se distinguen en que le consideran múltiple, ó más bien como un conjunto de órganos, cada uno de los cuales tiene su función propia.

55. Si la frenología reconoce la simplicidad y libertad del alma, limitándose á establecer que el ser espiritual se vale de distintas partes del cerebro, según las varias funciones que debe ejercer; si las inclinaciones de que supone órganos á las diferentes partes del cerebro, las mira como sujetas al libre albedrío; no diremos que sea contraria á las sanas doctrinas psicológicas; y será uno de tantos sistemas como se han excogitado para explicar los secretos del hombre; pero si confunde los órganos materiales con el mismo ser espiritual que los emplea; si las inclinaciones radicadas en ellos las quiere convertir en hechos necesarios que no puedan ser dominados por la libre voluntad, la frenología cae en el materialismo y en el fatalismo, y queda refutada con lo que se ha dicho contra estos errores (caps. II y IV).

56. Examinemos ahora brevemente los fundamentos y el método de la frenología en el terreno de los hechos.

En primer lugar la frenología tiene contra sí una prevención grave, cual es el exclusivismo que la distingue. Sólo atiende al volumen y figura del cerebro, y prescinde de las demás propiedades del órgano. ¿Con qué derecho? Si el volumen y figura de las partes pueden contribuir á la perfección ó imperfección de las facultades, ¿por qué no podrá influir en esto la naturaleza, la íntima organización de estas mismas partes? En todo el organismo del hombre se nota que para la apreciación fisiológica no basta la medida del volumen y figura, sino que se necesita el análisis de la naturaleza del órgano; á igualdad de volumen y figura puede haber desigualdad de peso y por consiguiente de masa; aun siendo igual el peso puede haber desigualdad de contextura, de propiedades físicas, químicas y vitales; ¿por qué pues nos hemos de limitar á la sola apreciación del volumen y figura? Esto parece contrario á todos los principios fisiológicos.

57. Además, las funciones de los órganos dependen de su mayor ó menor vitalidad; y esto no puede apreciarse por sólo un órgano aislado; mucho menos si se atiende únicamente á su volumen y figura. Nadie ignora las relaciones del corazón con el cerebro, y los movimientos producidos en éste por la circulación de la sangre: luego las funciones del cerebro están subordinadas á influencias distintas de sus dimensiones; y quien sólo considere estos datos se olvida de otros muy importantes en el problema. La médula espinal, todo el sistema nervioso, tanto el encefálico como el ganglionar, ejercen funciones muy importantes en la vida; la variedad de temperamentos produce diferencias sobremanera notables, tanto en las funciones puramente orgánicas como en las animales ó de relación; parece pues contrario á la razón y á la experiencia el exclusivismo frenológico, cuando se limita á considerar el volumen y la figura de las partes del cerebro.

58. Gall necesita suponer que los órganos del alma están en la superficie del cerebro: suposición contraria á la experiencia. Flourens ha probado con muchos experimentos

que se pueden quitar partes considerables del cerebro por delante, por detrás y por los lados, sin que el animal pierda ninguna de sus facultades. (*Examen de la Frenología.*) Esta doctrina de Flourens está confirmada con los experimentos de Berard, de Cabanis y otros fisiólogos (cap. VII, al fin).

59. No se ha observado una relación constante entre las lesiones de determinadas partes del cerebro, y las facultades que se les asignan ; ni tampoco entre el volumen de las primeras y el desarrollo de las segundas ; y en semejantes materias, no se puede adelantar sino con la luz de los hechos.

60. El arte de apreciar las facultades intelectuales y morales por la simple inspección del cráneo carece de fundamento , si no puede suponer una proporción entre el volumen de las partes cerebrales y el desarrollo de las facultades respectivas; y así, habiendo probado que no hay tal fundamento, la craneoscopia queda arruinada. Pero prescindiendo de esto , ella por sí sola se halla sujeta á gravísimas dificultades, de que no puede eximirse aun cuando la frenología en sí misma fuera una ciencia cierta. En efecto: la craneoscopia necesita no sólo de la proporción de las partes del cerebro con el desarrollo de las facultades, sino también de que el cráneo sea la verdadera expresión de aquellas partes, y esto último no es siempre verdad.

61. Mr. Magendie ha descubierto que el canal vertebral no está exactamente lleno por la médula, ni el cráneo por el cerebro; y que tanto la médula como el cerebro están separados de las membranas que los cubren, por un líquido al que el mismo fisiólogo ha dado el nombre de céfalo-espinal y céfalo-raquideo.

62. Observa Richerand, que en los individuos de temperamento linfático, la tardía osificación del cráneo hace que el cerebro, cargado de jugos acuosos, adquiera un volumen considerable sin contener por esto una mayor porción de substancia medular; y además se nota que los dotados de este temperamento son las más veces ineptos para las tareas intelectuales, y rara vez adelantan en lo que exige actividad y constancia.

63. Hay varias circunvoluciones de la masa cerebral que

no están en contacto con el cráneo; luego no pueden ser representadas por la forma de éste.

64. Prescindiendo de la parte fisiológica, tampoco es admisible la doctrina de Gall cuando entra en el terreno psicológico. El modo con que explica la razón y la voluntad conduce á funestas consecuencias.

65. Según Gall, la razón y la voluntad no son facultades especiales, son únicamente resultados. Cada facultad de las enumeradas por la frenología tiene su percepción especial, y su memoria y su inclinación propias; por manera que «la razón es el resultado de la acción simultánea de las facultades intelectuales superiores.» Esta doctrina, á más de estar en contradicción con la de los psicólogos antiguos y modernos que han mirado á la razón y á la voluntad como facultades simples y principales, destruye la unidad de conciencia; porque si ni la razón ni la voluntad son más que un *resultado*, esta razón y voluntad no son más que un *conjunto*. Si se replica que también puede haber resultados simples, observaremos que en tal caso los frenólogos se verían precisados á admitir facultades simples, producto de un concurso de otras facultades; ¿por qué, pues, no admitirlas desde luego? Además, ¿qué es un resultado simple procedente de un conjunto de causas? Cada causa por lo mismo que es causa, pondrá en el efecto algo distinto de lo que pone la otra; luego en éste resultará multiplicidad.

66. ¿Inferiremos de lo dicho que por la constitución de los órganos nada se pueda conjeturar sobre las facultades del hombre? Esto sería otra exageración. No cabe duda que la mayor perfección del cuerpo contribuye al mejor desarrollo de las facultades del alma; muchos filósofos creen que no hay ninguna diferencia entre las almas humanas, y que la variedad en la extensión de las facultades en los individuos sólo depende de la mayor ó menor perfección de los órganos á que están unidas. ¿Quién no ha notado la amplitud y prominencia de la frente de muchos hombres ilustres? ¿Quién no se ha sentido inclinado una y mil veces á juzgar de las cualidades de una persona por su semblante, figura y movimientos? No pretendo pues condenar toda observación

para descubrir por indicios externos las facultades internas; sólo advierto que no se debe elevar fácilmente al rango de ciencia un conjunto de hechos, no siempre constantes, frecuentemente contradictorios, y sobre todo mal aplicados al objeto de que se trata.

67. Para que los jóvenes tengan en esta materia reglas con que dirigirse, pongo á continuación algunas observaciones que no deben perder nunca de vista.

1.ª No debe admitirse ningún sistema que esté en contradicción con la espiritualidad del alma, y su libertad de albedrío.

2.ª Salvos estos principios, no hay inconveniente en admitir ciertas relaciones entre la mayor ó menor perfección del organismo, y el desarrollo de las facultades del alma.

3.ª Como estas materias son de pura observación, es necesario guardarse de establecer ninguna proposición general y absoluta, sin haber antes recogido un gran número de hechos relativos á hombres de todas las razas, de todos los grados de la escala social, de todas edades, sexos y condiciones, y por fin, de todas las situaciones de la vida.

4.ª En general, es peligroso el exclusivismo en favor de un órgano determinado; porque en la intima relación que entre sí tienen, es imposible que no ejerzan grande influencia los unos sobre los otros.

68. Por esta razón el sistema de Lavater lleva ventajas al de Gall. Lavater no toma el cráneo como único indicio de las facultades del alma, sino que extiende su observación á todo el cuerpo. El temperamento, el tamaño y figura de la cabeza, el gesto, la actitud, el porte, los modales, el metal de voz, los ojos, la mirada, la boca, la nariz, la frente, la barba, el cuello, el pecho, los músculos, las manos, hasta los cabellos, todo lo hace entrar en combinación para juzgar con acierto. Esta doctrina, sea lo que fuere de su valor é importancia, es más racional que la de los frenólogos, estando más de acuerdo con los buenos principios fisiológicos, y con lo que dicta al común de los hombres el simple buen sentido cuando se proponen juzgar de lo interior por las apariencias externas.

CAPÍTULO X.

El alma de los brutos.

69. La naturaleza del alma de los brutos es un secreto que no han podido aclarar las discusiones filosóficas. Los materialistas se han querido aprovechar de esta dificultad, y la han objetado á los defensores de la espiritualidad del alma humana. «Si el bruto, han dicho ellos, no encerrando nada más que materia, siente, tenemos que una organización puramente material puede producir sensaciones; ¿por qué, pues, mejorándose, no podría engendrar el pensamiento, la voluntad, y cuantos fenómenos hallamos en el hombre?» Es sobremanera difícil el explicar la naturaleza del alma de los brutos; pero es sumamente fácil el demostrar que esta obscuridad filosófica nada prueba en favor de los materialistas

70. Descartes y otros filósofos han sostenido que en los brutos no había sensación, que eran meras máquinas; de suerte que todo cuanto vemos en los animales no es más que puro movimiento, producido por resortes mecánicos. Si se los punza ó quema, gritan y se agitan: si pueden huyen, ó cuando no, pican, arañan ó muerden; pero estos fenómenos no resultan de que el animal experimente dolor, sino de que con la punzada ó el fuego hacemos mover un resorte que produce el sonido de la voz y los movimientos consiguientes. Al montar un reloj se oye también cierto sonido y se ven movimientos, sin que el reloj experimente sensación alguna. Esta opinión filosófica no desata el nudo, lo corta: es un recurso desesperado para salir de dificultades. En su propia extrañeza lleva contra sí una prevención poderosa: *quodcumque ostende mihi sic, incredulus odi.*

71. En esta cuestión se divaga mucho, porque se quiere

ir más allá de lo que sus límites permiten: fijémoslos pues exactamente, que entonces habremos adelantado no poco en el camino de la verosimilitud, ya que no de la verdad.

La cuestión sobre el alma de los brutos pertenece á las que hemos llamado de orden real (V. *Ideología pura*, capítulo XV); se trata no de ideas, sino de hechos; es preciso pues ante todo consultar la experiencia. Veamos lo que ésta nos dice.

72. Hay en los brutos una organización que tiene cierta analogía con la nuestra. Nacen por generación, se conservan y crecen por nutrición, mueren por descomposición. Esto nos lo atestiguan los sentidos, y lo explican largamente la zoología y anatomía comparadas.

En el uso de los medios para la conservación del individuo y de la especie, vemos cierta analogía con lo que nosotros ejecutamos. Buscan el alimento y lo demás que favorece á su existencia; huyen de lo que les daña; se proporcionan cosas que á nosotros nos causan placer, y se guardan de otras que nos producen dolor; en invierno se arriman á la lumbre ó se exponen á los rayos del sol, en verano se retiran á lugares frescos; siguen á quien los cuida y acaricia, se apartan de quien les pega; cuando logran lo placentero hacen gestos que parecen de contento; cuando reciben una contusión ó herida dan gritos, sufren convulsiones semejantes á las que vemos en el hombre. Estos fenómenos no admiten duda; no son objeto de discusiones, pues que se ofrecen á los sentidos. La dificultad está en explicar la naturaleza del principio interno de que dimanan. Aquí acaba la observación y empieza el discurso.

73. Como no podemos trasladarnos al interior del animal para ver intuitivamente lo que allí hay, claro es que la cuestión entre Descartes y sus adversarios no puede resolverse por experiencia inmediata. Los mayores adelantos zoológicos no conducirían más allá de movimientos orgánicos: aferrándose Descartes en sostener que el principio de éstos no es más que un ser sensitivo, no habría ningún medio de convencerle por la experiencia. La sensación no se ve ni se palpa, en este caso la observación no se extiende más

allá de la esfera corpórea: confesará Descartes que hay tal ó cual fluido, tal ó cual movimiento, tal ó cual combinación química, tal ó cual semejanza con lo que produce en nosotros sensaciones; pero negará que las haya en los brutos: dirá que la semejanza no es el hecho; que aun suponiendo que no hubiese disparidad en el fenómeno, no se inferiría semejanza en su principio; y cuando se le estreche con la perpetuidad de esa armonía entre las apariencias, apelará á la omnipotencia divina, observando que si artífices humanos han llegado á construir autómatas que ejecutaban movimientos admirables, bien podría haber construído máquinas mucho más perfectas Dios, infinitamente sabio y poderoso.

74. Preciso es confesar que será difícil triunfar completamente de un filósofo que de tal modo se encastille; pero también es necesario convenir en que el argumento de analogía es aquí tan plausible que arranca nuestro asenso con una fuerza que no alcanzamos á resistir. Bien podemos creer que el mismo Descartes se olvidaba de su opinión al levantarse de su bufete, y que al oir el vivo maullo del gato cuya pata pisaba, no debía de pensar que aquello fuera el sonido de un órgano cuyas teclas se habían tocado.

Descansaremos pues tranquilamente en la razón de la analogía, ya que en la misma descansa el sentido común: no es buen modo de conducir una cuestión filosófica el empezar por contradecir al género humano. Así, admitiendo en los brutos sensaciones verdaderas tales como nos las indican los fenómenos, ventilaremos las demás cüestiones que á este punto se refieren. Fijaré las ideas y deslindaré las cuestiones con la mayor precisión que alcance. La materia lo exige.

75. ¿El principio sensitivo de los brutos es materia? No. La materia es incapaz de sentir: lo tengo demostrado en la Estética (cap. VI); y no necesito repetir aquellos argumentos.

76. ¿El alma de los brutos es espiritual? No. Porque por espíritu entendemos una substancia simple, inteligente y libre; y la libertad é inteligencia no se hallan en los brutos. La experiencia lo atestigua.

77. ¿El alma de los brutos es inmaterial? Sí. La inmaterialidad implica negación de materia; habiendo, pues, demostrado que no es materia, no la podemos hacer material sin incurrir en contradicción.

78. ¿La inmaterialidad es sinónimo de espiritualidad? No. La inmaterialidad sólo expresa negación de materia; la espiritualidad, á más de esta negación significa substancialidad, simplicidad, inteligencia y libertad.

79. ¿Hay medio entre lo material y lo inmaterial? No. Porque no le hay entre la afirmación y la negación.

80. ¿Hay medio entre la materia y el espíritu? Sí. Porque un ser que no sea materia y que no tenga las propiedades contenidas en la espiritualidad (78), será este medio que buscamos.

Hemos demostrado que el alma de los brutos no es materia (75), ni tampoco espíritu (76); luego es un ser medio entre materia y espíritu.

81. ¿Cuál es la íntima naturaleza, la esencia de esa alma, ser medio entre el cuerpo y el espíritu? No lo sé; y hasta me parece que la cuestión es irresoluble. El alma del bruto no la conocemos por intuición intelectual; no la sentimos por experiencia interna, pues que no está en nuestro interior; no la percibimos con los sentidos, pues que éstos no pasan de los fenómenos de observación; no cae bajo ninguna de las ideas que hemos llamado intuitivas; luego sólo la podemos conocer por un concepto general, en que entren los de inmaterial, y sujeto en el que se hallan los fenómenos sensibles.

82. Estos son los límites de la cuestión: cuanto salga de ellos es conjetura más ó menos verosímil, pero que no puede elevarse á certeza.

83. Fijados los límites de la cuestión en lo relativo á la esencia del principio sensitivo de los brutos, examinemos el valor de la dificultad que se nos objeta para probar que el hombre no encierra un principio espiritual, y que es únicamente un bruto más perfecto.

84. Asentado que el alma de los brutos no es materia, lejos de que la inmaterialidad de la nuestra vacile, queda

más afirmada: el argumento es *à fortiori*, y se retuerce contra los adversarios; ellos decían: «el alma de los brutos es materia, luego también puede serlo la del hombre;» y nosotros contestamos: «el alma de los brutos no puede ser materia; luego mucho menos lo será el alma humana.»

85. En lo tocante á la espiritualidad, también queda resuelta la cuestión. Por espíritu entendemos una substancia simple, inteligente y libre; el alma humana tiene estos atributos, y la del bruto carece de inteligencia y libertad; luego aquélla es espíritu y ésta nó.

86. Las dos son inmateriales, es cierto; porque ambas carecen de materia. Luego las dos son espirituales: niego la consecuencia, porque inmaterialidad no es sinónimo de espiritualidad (78).

87. Veamos ahora lo que nos enseña la experiencia respecto á la perfección del hombre comparada con la del bruto.

88. La percepción del bruto es puramente sensitiva; nada tiene de intelectual. Las verdades universales, necesarias, están fuera de su alcance.

89. Aun en el orden de los objetos materiales no se eleva sobre los fenómenos pasajeros: percibe lo que siente en la actualidad, ó recuerda lo que antes ha sentido; no pasa de aquí. Por el contrario, el hombre reflexiona sobre las sensaciones presentes y pasadas; las combina de mil modos; se forma en su imaginación nuevos objetos que con su industria realiza en lo exterior, en los prodigios de las artes.

90. La sensibilidad en el hombre, se eleva inmensamente sobre la de los brutos, porque participa de la inteligencia; y así es que no sólo tiene las impresiones de los sentidos, sino que percibe la belleza y armonía del mundo sensible. El bruto que se hallara en la cámara donde trabajaban Miguel Angel ó Rafael vería las mismas figuras y colores que ellos, es cierto; pero comparad si os atrevéis aquella sensibilidad estúpida con la sublime inspiración del artista.

91. De estas consideraciones que sería muy fácil ampliar, resulta claro, que aun no considerando más que el orden sensible, el hombre se eleva inmensamente sobre los brutos; quien lo niegue no merece los honores de la refutación.

92. El hombre, á más de los fenómenos sensibles, percibe en los objetos sentidos un hecho común: la extensión; y halla en él una idea fecunda de donde nace una vasta ciencia: la geometría. El bruto *siente* los objetos extensos; pero no *conoce* la extensión: con lo primero atiende á sus necesidades, mas por la falta de lo segundo no se eleva como el hombre á las ideas geométricas, que conducen á la explicación de las maravillas del universo.

93. Lo propio sucede con el número: el bruto ve conjuntos de unidades; pero no conoce el número ni la unidad; y así carece de los elementos de la aritmética universal, que combinada con la geometría nos descifra los arcanos de la naturaleza.

94. De aquí resulta el dominio que el hombre adquiere sobre el mundo corpóreo, y la servil rutina á que está condenado el bruto: éste obedece á un orden fijo, que no alcanza á modificar ni para sus propios usos; aquél, si bien no puede cambiar las leyes de la naturaleza, neutraliza las unas con las otras, ó las dispone de modo que se auxilien, según los efectos que intenta producir.

95. La hormiga construye sus pequeños almacenes, la abeja labra sus panales, el castor fabrica sus diques, la golondrina su nido; pero siempre de una misma manera, sin un adelanto, sin la más pequeña mejora. Mil y mil veces sufren en su obra las mismas contrariedades de parte de los hombres ó de la naturaleza, y otras tantas se exponen á sufrirlas. Esto ¿qué indica? Indica que proceden sin conocimiento, sin elección, por instinto, por un impulso necesario á que no pueden resistir. Admiremos este instinto, la admiración es justa, porque se dirige á la bondad y sabiduría del Criador; pero reconozcamos la superioridad de la inteligencia, y no seamos tan necios que al ver un panal ó un nido, confundamos á sus artífices con la especie humana, con el hombre que ha construído las pirámides de Egipto, los anfiteatros antiguos, el Escorial, San Pablo de Londres, San Pedro de Roma, el túnel del Támesis; que ha cubierto el mundo de casas, aldeas, pueblos, ciudades populosas como Nínive, Babilonia, Pekín, Roma, París, Londres; que ha uni-

do los puntos de la tierra con redes de caminos; que ha echado sobre los ríos infinidad de puentes soberbios; que hace tributarias de la agricultura y de la industria, las aguas de las fuentes, lagunas, y hasta de las entrañas de la tierra; que ha convertido los desiertos en amenos jardines, y los eriales en campos de mieses, en feraces vegas, en verdes praderas; que domina la furia de los elementos, y se lanza impertérrito al través de los mares; que construye admirables mecanismos medidores del tiempo á imitación de los astros; que dispone combinaciones asombrosas que elaboran por sí solas los más admirables artefactos; y que intenta dominar los aires, y se levanta osado á grandes alturas; que ha logrado anular distancias, tomando á su servicio la electricidad para la transmisión del pensamiento: á la especie humana, que ha hecho estos prodigios y que adelanta cada día en su carrera á pasos agigantados, no la confundáis por piedad con los brutos; no comparéis con esas obras del genio el nido del ave, el panal de la abeja ó el dique del castor; que semejantes comparaciones son insensatas, y casi dejan de ser impías á fuerza de ser ridículas.

96. Si con respecto á las cosas materiales hallamos tanta diferencia entre el hombre y el bruto, ¿qué será si nos elevamos á lo puramente intelectual y moral? Las ideas de ser, substancia, causa, efecto, bueno, malo, lícito, ilícito, virtud, vicio, derecho, deber, justicia, equidad, ¿se hallan por ventura en los brutos? El amor de la gloria, la amistad, la admiración, el entusiasmo, el sentimiento de la belleza, de la sublimidad, la percepción del conjunto de las relaciones morales del ser criado para con Dios, para consigo y sus semejantes, ¿se hallan acaso en los brutos? El deseo de la inmortalidad, la previsión del porvenir, la ansiedad sobre el último destino, el presentimiento de los secretos del sepulcro, ¿se vislumbra ni siquiera en los brutos?

97. Siglos ha que están en la tierra, ¿por qué no se han igualado con el hombre? ¿Por qué al menos no se le han aproximado? ¿Por qué no han encontrado un medio de comunicación? ¿Por qué no se valen de la escritura y de la palabra? Delante de sí tienen á la sociedad humana; son las

víctimas de ella; sufren la más terrible opresión, y no aciertan á discurrir nada para emanciparse. Comparadlos con esos negros, á quienes la crueldad maltrata y humilla: también el pobre esclavo sufre y se halla frecuentemente asemejado á los animales que le rodean; su entendimiento está sumido en la ignorancia; su voluntad se halla embrutecida; en su figura y ademán se pintan la degradación en que vive; pero guardaos de confundirle con el bruto: que brilla en sus ojos la centella de la inteligencia y arde en su corazón la llama del orgullo; sabe meditar sobre su suerte; sabe compararse con sus compañeros de infortunio; sabe levantarse en un día señalado, y degollar á sus amos, y proclamar independencia y libertad; si la suerte le es adversa, sabe poner fin á sus días apelando al suicidio. Esto hace el hombre en su ínfima escala; nada de esto hace el bruto. Siglos hace que el caballo soporta el freno; y el mulo, y el asno, y el camello llevan tranquilamente su carga; y que los ganados se ven conducidos al matadero para alimento del hombre; y no han pensado nunca en sublevarse; no han concebido jamás los terribles proyectos de que vemos ejemplos espantosos entre los esclavos antiguos y modernos.

98. Inútil sería esforzar más los argumentos que prueban la superioridad del hombre, la diferencia esencial que le separa de los brutos; la obscuridad que pueda haber en las cuestiones sobre el alma de los irracionales á nada conduce cuando se trate de igualarla ni compararla con nuestro espíritu inteligente, libre, conocedor de sí propio y del universo, que se eleva hasta la causa primera, y se lanza fuera del tiempo por las regiones de la eternidad. Dificultades se hallan en el mundo vegetal; ¿y será justo por eso el confundir nuestro principio de vida con el que anima las plantas? Dificultades hay en explicar muchos fenómenos mecánicos y químicos; ¿y será razonable el confundir el orden intelectual y moral con el mecánico y químico? Las dudas sobre un punto no autorizan á rechazar la verdad que en otros resplandece: el telescopio del astrónomo no alcanza á disipar las sombras de los abismos del espacio; mas por esto no le ocurre la extraña idea de desechar los fenómenos que está viendo con sus ojos en el sistema de los cielos.

TEODICEA.

CAPÍTULO PRIMERO.

Nociones preliminares.

1. Llamo Teodicea á la ciencia que trata de Dios en cuanto puede ser conocido por la razón natural.

2. La filosofía no es un vano entretenimiento, es una ciencia grave; y no lo fuera si no nos condujese á un resultado. Entre éstos el más importante es el del conocimiento de Dios. Antes de pasar adelante echemos una ojeada sobre lo que hemos recogido en los estudios que preceden. Para levantar un edificio sólido, asegurémonos de la firmeza del suelo en que echamos los cimientos.

3. Las investigaciones de la Estética, Ideología y Psicología, nos han conducido á los siguientes resultados:

1.°

El sujeto de nuestros fenómenos internos es una substancia simple, sensitiva, inteligente y libre.

2.°

Hay fuera de nosotros un mundo corpóreo, ó sea un conjunto de substancias extensas, sujetas á leyes constantes que las conservan en orden y armonía en medio de sus continuas variaciones.

3.°

Una parte de materia organizada está unida á nuestra alma formando lo que llamamos nuestro cuerpo. Este se halla sometido á las leyes del mundo corpóreo, y además ligado con nuestro espíritu, sobre el cual influye y de quien á su vez recibe influencia.

4.°

Nuestras ideas tienen un valor subjetivo y objetivo; es decir, que no sólo valen para los hechos que están en la misma alma, sino que también nos pueden conducir legítimamente y en efecto nos conducen al conocimiento de lo que hay fuera de nosotros.

5.°

Aunque nuestras ideas se exciten por medio de las sensaciones se distinguen esencialmente de ellas; y tienen un valor legítimo fuera del orden sensible.

6.°

La base de nuestras relaciones sensibles con el mundo corpóreo, es la idea de la extensión.

7.°

La idea fundamental de nuestro espíritu es la de *ser*. Esta, combinada con la de *no ser*, engendra el principio de contradicción: cimiento indispensable para todo conocimiento, condición inseparable de todo cuanto hay y puede haber, así en el orden ideal como en el real.

8.°

La extensión, la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad, son para nosotros objeto de intuición.

9.°

Todos los espíritus humanos tienen una ley común, llamada razón: ésta se forma de un conjunto de instintos intelectuales irresistibles y de verdades evidentes.

10.°

Tenemos idea de substancia: la razón en el orden puramente ideal, nos enseña la posibilidad de que haya muchas substancias; y combinada con la experiencia interna y externa, nos atestigua que en efecto las hay.

11.°

Tenemos idea de la contingencia y de la necesidad. La experiencia nos enseña que hay seres contingentes; y la razón demuestra que ha de haber algo necesario.

12.°

La razón en el orden puramente ideal, nos da las ideas de causa y efecto; y combinada con la experiencia interna y externa, nos cerciora de que éstas se hallan realizadas.

13.°

Tenemos también idea de lo infinito, y ésta no es negativa sino positiva.

CAPÍTULO II.

Existencia y origen del ateismo.

4. Ahora se nos presenta otra cuestión. Esta substancia simple que siente, piensa y quiere dentro de nosotros; ese conjunto de substancia extensa al que llamamos universo corpóreo, ¿dependen de algo que los haya producido? ¿Hay un ser autor de todas las cosas? La tristeza se apodera del corazón á la sola idea de que la ceguedad y malicia de unos pocos hombres haga necesario un estudio serio y detenido para probar una verdad escrita en la tierra y en el cielo con caracteres tan claros y resplandecientes, caracteres entendidos con suma facilidad por todos los pueblos en todos tiem-

pos y países; y que al tratarse de Dios la filosofía haya de ser otra cosa que un cántico de amor y alabanza al supremo Hacedor, semejante al que entonan de continuo la tierra y el firmamento. Sin embargo, ello es cierto que hay hombres que niegan la existencia de Dios; ya que no en su entendimiento, al menos en su boca y corazón; y así la filosofía no puede prescindir del imperioso deber de confundir con sus irresistibles demostraciones á los que, teniendo su frente hundida en el polvo, la levantan de vez en cuando contra el cielo, y claman: «¡no hay Dios!»

5. El mismo Rousseau ha dicho: «tened vuestra alma en tal estado que pueda siempre desear que haya Dios, y no dudaréis jamás de esta verdad.» Este pensamiento es copia de ese otro de san Agustín: «nadie niega la existencia de Dios sino aquel á quien conviene que no le haya.» *Nemo Deum negat nisi cui expedit Deum non esse.* «Yo quisiera, dice La-Bruyere, encontrar un hombre sobrio, moderado, casto, justo, que negase la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: este, al menos, hablaría sin interés; pero un hombre tal no se encuentra.» (*Caracteres,* cap. XVI.)

6. Consignado el origen del ateísmo, prescindiremos de si hay ó no verdaderos ateos: muchos autores opinan que es imposible que los haya: tanta es la claridad con que brilla la existencia de Dios. Por más que esto sea harto difícil, preciso es no olvidar que el hombre cuando obedece á sus pasiones, es capaz de los mayores extravíos: ¿y quién nos asegura de que Dios no permita que algunos lleguen á cegarse hasta tal punto, dejando entregados á su réprobo sentido á los insensatos que deseaban negarle? Para quien maldijere la luz, y quisiese que no la hubiera, ¿podría excogitarse castigo más adecuado que privarle de la vista? ¿Puede haber castigo más formidable que el retirarse Dios del entendimiento del hombre, y dejarle caer en la horrible creencia de que Dios no existe?

CAPÍTULO III.

Demostración de la existencia de Dios, como ser necesario.

7. Existe algo: cuando menos nosotros; aunque el mundo corpóreo fuese una ilusión, nuestra propia existencia sería una realidad. Si existe algo, es preciso que algo haya existido siempre; porque si fingimos que no haya nada absolutamente, no podrá haber nunca nada: pues lo que comenzase á ser no podría salir de sí mismo ni de otro, por suponerse que no hay nada; y de la pura nada, nada puede salir. Luego hay algún ser que ha existido siempre. Este ser no tiene en otro la razón de su existencia; es absolutamente necesario, porque si no lo fuese sería contingente, esto es, podría haber existido ó no existido; así pues no habría más razón para su existencia que para su no existencia. Esta existencia no ha podido menos de haberla, luego la no existencia es imposible; luego hay un ser cuya no existencia implica contradicción, y que por consiguiente tiene en su esencia la razón de su existencia. Este ser necesario, no somos nosotros; pues que sabemos por experiencia que hace poco no existíamos: nuestra memoria no se extiende más allá de unos cortos años; no son nuestros semejantes por la misma razón; no es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningún carácter de necesidad, antes por el contrario, lo vemos sujeto de continuo á mudanzas de todas clases; luego hay un ser necesario que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; y como éstos, por lo mismo que son contingentes, han de tener en otro la razón de su existencia, y esta razón no puede hallarse en otro ser contingente, pues que él á su vez la tiene en otro, resulta que así el mundo corpóreo como el alma humana, tiene la razón de su existencia en un ser necesario distinto de ellos. Un ser necesario, causa del mundo, es Dios; luego Dios existe.

8. Demos á este argumento una nueva forma.

Si existe algo, existió siempre algo; es así que existe algo, luego existió siempre algo.

Si no siempre hubiese existido algo, se podría designar un momento en que no hubo nada; si alguna vez no hubo nada, nunca pudo haber nada; luego si existe algo, existió siempre algo.

De la pura nada no puede salir nada, luego si alguna vez no hubo nada no pudo haber nada.

Tenemos, pues, que existió siempre algo. Esto será necesario ó contingente. Si es necesario llegamos ya á la existencia de un ser necesario: si es contingente pudo ser y no ser, luego no tuvo en sí la razón de ser. Luego tuvo esta razón en otro; y como de este otro se puede decir lo mismo, resulta que al fin hemos de llegar á un ser que no tenga la razón de su existencia en otro, sino en sí mismo, y que por consiguiente sea necesario. Luego de todos modos, partiendo de la existencia de algo, llegamos á la existencia de un ser necesario.

9. Se dirá tal vez que una cosa contingente puede tener la razón de su existencia en otra contingente, y ésta en otra, procediéndose hasta lo infinito; pero esto es imposible.

Sea la serie *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, *F*, etc., que deberemos suponer prolongada *à parte ante* hasta lo infinito. La existencia de *F* ha debido ser precedida por la de *E*; la de *E*, por la de *D*; la de *D*, por la de *C*; la de *C*, por la de *B*; la de *B*, por la de *A*; y como *A* es también contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de éste por otro, hasta lo infinito. Luego para que existiese *F*, han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; lo infinito acabado ó finido, es contradictorio, luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda.

10. Además, hay en contra de dicha serie otro argumento no menos concluyente. Si no hay más que seres contingentes, no hay ninguna razón de la existencia de la serie: ponerla infinita es aumentar la dificultad; pues que cuanto más grande sea, más de bulto se presentará la imposibilidad de su existencia, cuya razón no se halla en ninguna parte.

Cada término de la serie por sí sólo, no la hace necesaria; tampoco puede darle este carácter el conjunto, pues que este conjunto no existe nunca, por ser esencialmente sucesivo: luego esa totalidad necesaria de seres contingentes, es contradictoria. En cada momento dado, sólo existe un término; luego la totalidad no es nunca un ser real, sino concebido; ¿y quién puede fundar en un concepto irrealizable, la existencia de la realidad?

11. Compárense estos absurdos con la doctrina que admite un ser necesario, autor de todas las cosas. Con esta idea todo se aclara y explica: los seres contingentes no tienen la razón de su existencia en sí propios, sino en Dios. El ser necesario y eterno, es quien les ha dado la existencia y quien se la conserva con su omnipotente voluntad. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. X, caps. I y II.)

CAPÍTULO IV.

Demostración de la existencia de Dios como causa de la razón humana.

12. La comunidad de la razón humana suministra otra demostración de la existencia de Dios. Sea cual fuere el modo con que se desenvuelven en nosotros las ideas, es cierto que hay algunas verdades comunes á todos los hombres. Tales son las aritméticas, geométricas, metafísicas y morales. No es necesario ponerse de acuerdo para convenir en que seis y tres hacen nueve; que los diámetros de un círculo son iguales; que el triángulo no puede ser cuadrado; que no es posible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; que es preferible la buena fe á la perfidia. Hay pues entre todos los hombres una comunidad de razón: algo que se presenta á todos, y del mismo modo. Ahora bien: ¿de dónde dimana esa comunidad de pensamiento? No de algún hombre en particular, porque es evidente, que no hay ninguno necesario para que la verdad sea verdad: las proposi-

ciones anteriores, no dejarán de ser verdaderas, aunque nosotros dejemos de existir; luego esta comunidad de razón depende de un ser superior que nos ilumina á todos, que es el sol de las inteligencias, y que por tanto debe tener en sí propio la fuente de la luz.

13. Si se responde que todos los hombres ven ciertas verdades porque éstas son conformes á la razón, encuentro en eso mismo una demostración nueva de la existencia de Dios. En efecto: ¿qué significa el ser ciertas verdades conformes á la razón? ¿Se entiende que estas verdades sean cosas existentes en sí mismas, por ejemplo que el axioma: el todo es mayor que su parte, sea una especie de idea existente en sí misma, flotante por el mundo, y que se vaya ofreciendo á todos los entendimientos? Claro es que no; y que este principio y otros semejantes son verdades puramente ideales, que sólo existen en el entendimiento. Pues bien: ¿de dónde dimana la necesidad de estas verdades? ¿Acaso de nuestra razón? Nó; antes por el contrario, la verdad de nuestra razón depende de que se conforma á las mismas: ellas son la ley de nuestro entendimiento, y desde el momento en que las niega, se niega á sí propio, se convierte en un caos. Esta necesidad tampoco puede fundarse en las cosas: porque por ejemplo, la igualdad de los diámetros de un círculo, no depende de la existencia del círculo: aunque no hubiese ninguno, sería verdadera la proposición en que esto se afirmase. Además, nuestro entendimiento asiente á dichas verdades de una manera absoluta; sin necesidad de consultar á la experiencia; las encuentra en sus propias ideas; allí ve un mundo cuya verdad es independiente de la realidad.

14. Luego hay en la esfera puramente ideal, un orden de verdades necesarias cuya verdad y necesidad no dimana de nosotros, ni de los objetos á que se refieren; es así que esta necesidad y verdad han de tener algún fundamento, si no queremos decir que toda verdad es ilusión; luego existe una verdad fundamento de todas, luego hay una verdad en donde se hallan todas. Ésta ha de ser real, porque la nada no puede ser fundamento y origen de la verdad y necesidad; ha

de ser subsistente en sí misma, pues que las ideas no existen por sí solas, y deben estar en algún entendimiento. Luego hay una inteligencia, fundamento y origen de todas las verdades; luego este mundo ideal que se nos representa, es un reflejo de la verdad infinita que se halla en la inteligencia infinita. (V. *Ideología pura*, cap. XIII.)

CAPÍTULO V.

Demostración de la existencia de Dios como ordenador del universo.

15. La asombrosa regularidad con que esas grandes moles que llamamos astros, recorren la inmensidad de los cielos, con precisión matemática, y por espacio de tantos siglos; es una demostración tan clara, tan convincente de la existencia de Dios, que en todos tiempos y países ha fijado la atención no sólo de los filósofos sino también de los rudos. El ateo está condenado á no poder levantar los ojos al firmamento, sin leer escrita en grandiosos caracteres, la reprobación de su doctrina.

16. Descendiendo á la tierra encontraremos un nuevo orden de hechos que nos atestiguan la existencia de un supremo Hacedor infinitamente sabio. ¡Qué riqueza, qué variedad, qué belleza y armonía en todas partes! Los filósofos, los oradores, los poetas de todos los siglos, han encontrado en las maravillas de la naturaleza un fondo inagotable para entonar al Autor de todas las cosas un cántico de admiración y alabanza. ¿Quién ignora las magníficas páginas que la vista del universo inspiraba á Cicerón?

17. El cuerpo del hombre encierra tanto caudal de previsión y sabiduría, que él por sí sólo bastaría para convencer de la existencia de un supremo Hacedor. A medida que la anatomía y la fisiología van adelantando, se descubren nuevos prodigios en la organización; y siempre con unidad de fin, con sencillez de medios, y con tal delicadeza de procedimientos que asombra al observador. Sirva de ejem-

plo lo que he dicho del ojo (*Estética*, cap. II); no obstante que la naturaleza de la obra me ha obligado á ceñirme á brevísimas indicaciones.

18. Son innumerables los escritos en que se demuestra la existencia de Dios, fundándose en las maravillas del universo: algunos sabios han tenido la feliz ocurrencia de limitarse á un solo punto; tomando respectivamente los astros, el agua, la lluvia, el trueno, la nieve, los minerales, las conchas, los insectos, los animales de todas clases; el corazón, el ojo, la mano, la palabra; manifestando con cada uno de estos objetos la profunda sabiduría que preside á las obras de la creación.

19. Los que niegan á Dios se verán pues condenados á los absurdos siguientes: que hay un orden admirable sin ordenador; una correspondencia de los medios con los fines, sin que nadie lo haya dispuesto; un conjunto de leyes fijas, constantes, que rigen el mundo con precisión matemática, sin que haya ninguna inteligencia que las haya planteado ni concebido.

CAPÍTULO VI.

Demostración fundada en la creencia universal del género humano.

20. Todos los pueblos del mundo han reconocido la existencia de Dios: ¿cómo es posible que todos se hubiesen engañado? Esta creencia universal prueba que en el reconocimiento del supremo Hacedor están de acuerdo con la voz de la naturaleza, las tradiciones primitivas del linaje humano, quien ha conservado la memoria, aunque á veces desfigurada, de aquellos momentos en que el primer hombre salió de las manos del Criador, según nos refiere el historiador sagrado. Aquí, la autoridad del sentido común se halla con todos los caracteres que se han señalado para su infalibilidad: es una creencia irresistible, universal; sufre el

examen de la razón, y se liga con los fines naturales y morales. (V. *la Lógica*, lib. III, cap. I, sec. III.)

21. Examinemos las objeciones. La creencia en Dios ¿no podría ser efecto del espanto que causaron á los hombres ciertos fenómenos de la naturaleza, como el terremoto, la tempestad, el trueno, el rayo? Este argumento es de Lucrecio: *Primus in orbe deos fecit timor, ardua cœlo fulmina dum caderent.*

Si sólo hubiesen creído en Dios las tímidas mujeres, los niños, ó los pusilánimes é ignorantes, la dificultad sería menos fútil; pero cuando esta creencia la han tenido los hombres más valerosos, los más grandes naturalistas, y los filósofos más eminentes, ¿cómo será posible atribuirla al miedo? Las preocupaciones de la infancia de los pueblos se disipan cuando la civilización progresa; no sucede así en lo tocante á Dios; el salvaje se postra en medio de sus bosques para aplacar la ira del Ser Supremo; y lo mismo hacen las naciones que han llegado á la cumbre de la civilización, riqueza y esplendor.

22. ¿Podría explicarse la creencia en Dios como efecto de la habilidad de los legisladores primitivos, quienes verían en esta doctrina un freno necesario para las pasiones?

Esta objeción, lejos de dañar, favorece; porque empieza por consignar un hecho importantísimo, cual es, que la creencia en Dios es el fundamento de la sociedad ¿Qué error sería ese que fuera necesario para la conservación del orden social? Esto, por sí sólo, ¿no es una demostración de que la existencia de Dios es una verdad? Pero respondamos directamente á la objeción.

¿Quién inspiró esta idea á todos los legisladores? ¿Por qué casualidad tan feliz coincidieron todos en tan útil ocurrencia? Una doctrina que impone deberes, que enfrena las pasiones, ¿cómo la pudieron hacer aceptable? ¿Cómo es que lograron engañar no sólo á los ignorantes, sino también á los sabios? ¿Cuál es la razón de que un ardid de gobierno se convirtiese en objeto de contemplación y altas discusiones entre todos los filósofos de todas las escuelas? Para responder á estas preguntas basta el sentido común.

Además, los que sostienen tamaña paradoja están obligados á probarla; y como aquí se trata de hechos, es preciso que manifiesten dónde se hizo la feliz invención, quién fué el astuto inventor; que señalen siquiera en confuso, en qué época se concibió por la vez primera un pensamiento tan maravilloso. Esto les será imposible, porque en la cuna del mundo encontramos la idea de Dios, y parece tanto más viva, más fuerte, cuanto más nos acercamos al origen de las cosas. Ahí están de común acuerdo la historia y la fábula, la religión y la mitología; ahí están todos los monumentos en que se conservan, enteras ó desfiguradas, las tradiciones de los tiempos primitivos.

CAPÍTULO VII.

Demostración sacada de las horribles consecuencias del ateismo.

23. Las consecuencias morales del ateismo son su refutación más elocuente. Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la conciencia del hombre; la moral es una ilusión; la virtud una bella mentira; el vicio un amable proscripto á quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones entre marido y mujer, entre padres é hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos naturales que no tienen ningún valor en el orden moral. La obligación es una palabra sin sentido, cuando no hay quien pueda obligar: y faltando Dios no hay nada superior al hombre. Así desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; sólo deberemos atender á los impulsos de la naturaleza sensible, huyendo del dolor y buscando los placeres. ¿Quién no retrocede al ver destruída de este modo la armonía del mundo moral? ¿Quién no se consuela al reflexionar que esto es únicamente una hipótesis insensata? ¿Quién no siente renacer en su espíritu la luz y la esperanza, al pen-

sar que Dios está en el origen de todas las cosas, criándolo, ordenándolo todo con admirable sabiduría, promulgando las leyes del universo moral, y escribiéndolas con caracteres indelebles en la conciencia de la criatura inteligente?

CAPÍTULO VIII.

Examen de la hipótesis del acaso.

24. Los que no admiten un Dios criador y ordenador de todas las cosas, apelan á diferentes efugios, que vamos á examinar.

La casualidad, ó el acaso, es el Dios de los ateos. Había en los espacios una infinidad de átomos que revoloteaban sin orden ni concierto: unos en una dirección, otros en otra; mas por una feliz casualidad se dispusieron las cosas de tal modo, que los átomos se unieron en diferentes masas, formando los cielos y la tierra; y estas masas, por otra casualidad no menos feliz, tomaron el movimiento que vemos y que tanto nos admira. Esa explicación del orden que reina en el mundo, la combatió Cicerón en el libro *de Natura Deorum*, observando con mucha verdad, que los filósofos que admitían tan absurda hipótesis no debían tener inconveniente en reconocer la posibilidad de que arrojando al acaso innumerables caracteres de letra, resulten escritos en tierra los anales de Ennio; y que si el fortuito concurso de los átomos pudo formar la tierra y el cielo, tampoco habría dificultad en que formase pórticos, templos, casas y ciudades, que por cierto son obras de menos entidad que la tierra con sus admirables producciones, y que el cielo con sus astros innumerables, de moles colosales y de movimientos rapidísimos ejecutados con una regularidad asombrosa.

25. Los ateos sustituyen á la realidad infinita, que es Dios, una palabra sin sentido: *el acaso.* ¿Qué es el acaso? ¿Es algún ser por ventura? ¿Cuál será? Será substancia ó accidente, cuerpo ó espíritu, criado ó increado. Nó; el acaso

es nada; decir que las cosas han sido producidas y ordenadas por el acaso, equivale á decir que han sido producidas y ordenadas por nada. Examinemos á fondo el sentido de la palabra, *acaso*.

Dos hombres, de los cuales el uno ignora por dónde anda el otro, se encuentran: he aquí una casualidad. ¿Qué significa esta palabra? Nada más que la ignorancia de ellos con respecto á su futuro encuentro. Pero este encuentro ¿tenía alguna causa? Indudablemente, la voluntad de cada uno que se dirigía al mismo punto; mas como este concurso era ignorado de los dos, le llaman casualidad. Un tirador dispara al acaso, y mata una fiera: he aquí otra casualidad, que se llama con este nombre porque el tirador ignoraba que se hallase la fiera en la dirección del tiro. El suceso sin embargo tenía sus causas; cuales eran el haber disparado el tiro en aquella dirección, y el hambre, la necesidad de descanso, ú otro motivo que hubiese impulsado á la fiera á pasar por allí.

Los sucesos casuales tienen pues sus causas, y si les damos el nombre de fortuitos, es porque ignoramos el concurso de las causas que los van á producir. Si pudiésemos abarcar de una ojeada el conjunto de las cosas, nada hallaríamos fortuito; y así es que para Dios que lo ve todo, no hay nada casual. A este propósito se suele aducir con mucha oportunidad el siguiente ejemplo. Dos hombres que suben simultáneamente á una altura por dos lados opuestos, tendrán por casual su encuentro en la cumbre; mas para quien estuviese arriba y los viese subir, el encuentro sería muy natural. De esto inferiremos que el acaso es una *idea relativa*, que sólo expresa ignorancia de las causas que concurren á producir un efecto. Así pues, cuando los ateos dicen que el mundo ha sido producido y ordenado por el acaso, no hacen más que emplear una palabra vacía de sentido, á la cual atribuyen sin embargo una obra tan estupenda.

26. Quien sostiene que una cosa ha sucedido por pura casualidad debe convenir en que aquello podía haber sucedido de otras maneras: si al disparar un tiro se dice que por casualidad ha dado en un blanco, se entiende que con

igual razón podía dar en otros puntos. Apliquemos esta doctrina al cuerpo del hombre.

¿Por qué los ojos están en la parte superior de la cara? Por casualidad, dirá el ateo; de suerte que podían estar en cualquier otro punto del cuerpo. ¿Por qué, pues, no salen muchas veces en la barba, en el pescuezo, en el pecho, en el vientre, en las piernas, en los pies, en la espalda, ó en la cima de la cabeza? Si todo es casualidad, si no hay una inteligencia que haya cuidado de ponernos los ojos en el lugar donde están: delante para que nos guiasen; en la parte superior para que descubriésemos mejor los objetos; ¿por qué no nacen repetidas veces en otras partes del cuerpo? Siendo todo pura casualidad, resulta que el tener los ojos en el lugar conveniente, es un negocio de lotería; ¿por qué pues todos los hombres, excepto alguna rarísima monstruosidad, sacan la bola que necesitan, y esto en todo el mundo, y por espacio de tantos siglos?

Suponiendo que una cabeza tenga solamente sesenta pulgadas cuadradas de superficie, resulta que la probabilidad puramente casual de situarse un ojo en una de ellas, es $\frac{1}{60}$; ó bien que hay la misma probabilidad que la de sacar una bola blanca, que estuviese mezclada con 59 negras. Considérese que no es un ojo solo sino dos, los que se han de colocar en el sitio correspondiente; adviértase que en el cuerpo no hay sólo la cabeza, sino todos los demás miembros, donde podría igualmente situarse por casualidad el ojo; reflexiónese que la debida colocación se efectúa continuamente en millones de individuos, y por espacio de miles de años; añádase que lo que se dice del ojo puede aplicarse al oído, al olfato, al gusto y á todos los miembros; y véase si cabe mayor absurdidad que la que tienen que devorar los que intenten explicar el mundo por el acaso.

Este argumento deja en el espíritu una convicción tan profunda que no es posible borrar ni debilitar. Conviene pues que los jóvenes se detengan en él: es sumamente fácil encontrar ejemplos en que se haga sensible el absurdo; con esto se recrea el ánimo y el entendimiento se afirma en la verdad.

27. En el universo, no hay sólo el hombre: en la tierra hay los animales, los vegetales, los minerales; en el cielo, los astros que giran con asombrosa regularidad: ¿por qué pues todo está en orden? ¿Por qué la tierra da sus frutos bajo condiciones permanentes; por qué se suceden constantemente los días y las noches, y las estaciones; por qué no se perturba á cada paso el orden del mundo? Aun cuando supongamos que por un momento ha llegado la casualidad á constituir un orden, ¿por qué le conserva? ¿Cómo es que la misma no destruye su obra? Reflexiónese que el mundo no es un conjunto inmóvil, sino que está en perpetuo movimiento; siendo todo puramente casual, este movimiento debería variar incesantemente el orden establecido; y se añaden absurdos sobre absurdos, diciendo que la constante repetición de los mismos fenómenos, se hace por la misma casualidad á que se atribuye su origen.

CAPITULO IX.

Hipótesis de las fuerzas de la naturaleza.

28. Las fuerzas de la naturaleza constituyen otro efugio de los ateos: no pudiendo sostener que todo sea pura casualidad, acuden á una fuerza secreta que ha ido produciendo sucesivamente todos los fenómenos del universo. Examinemos este sistema.

29. ¿Qué se entiende aquí por naturaleza? Si el conjunto de los seres que componen el mundo, se cae en un círculo vicioso; decir que las fuerzas de este conjunto han producido el universo, equivale á decir que el mundo se ha producido á sí mismo. Si se entiende por naturaleza una fuerza secreta que á todo comunique movimiento y vida; preguntaremos si esta fuerza en sí misma es un ser viviente y dotado de inteligencia; en cuyo caso se viene á confesar la necesidad de un principio inteligente, en lo cual fundamos nosotros una demostración de la existencia de Dios. Si á esta fuerza se la supone ciega, y obrando por intrínseca ne-

cesidad, preguntaremos ¿por qué una fuerza *ciega* es capaz de *guiar* el universo en un orden tan admirable?

30. Se dirá tal vez que esto sucede así, porque es necesario: pero semejante respuesta, en vez de desatar el nudo le corta; no resuelve la dificultad, salta por encima de ella. Afirmar que una cosa sucede porque es necesaria, equivale á no decir nada: precisamente lo que se busca es la naturaleza y la razón de esta necesidad. Nosotros sostenemos, que el orden supone un ordenador; que la correspondencia de los medios con los fines, requiere una inteligencia que la haya concebido y dispuesto; los ateos dicen: hay orden, pero sin ordenador; hay correspondencia de los medios con los fines, mas no una inteligencia que la haya concebido y dispuesto: las cosas son así porque son necesarias; esto es, son así, porque han de ser así: ¡excelente discurso!

31. El sucesivo desarrollo de las fuerzas naturales produciendo nuevos seres en una gradación ascendente, es una ficción desmentida por la historia y por las ciencias naturales. Las especies se nos ofrecen como seres determinados, salidos enteros de la mano del Criador, sin que el tiempo, el clima y otras circunstancias alcancen á otro cambio que al de modificaciones muy ligeras. Los que sostienen esa transformación continua, debieran mostrárnosla en alguna parte con documentos históricos ó en monumentos de la naturaleza. «La abeja, dice el sabio Wiseman, ha trabajado ardorosa é incesantemente en el arte de hacer sus sabrosos panales, desde los tiempos de Aristóteles: la hormiga no ha dejado de construir sus laberintos desde que Salomón recomendaba su ejemplo; pero desde que describieron á unas y otras el filósofo y el sabio, hasta las excelentes investigaciones de Hubers, estamos seguros de que no han adquirido *ninguna nueva percepción*, ni *ningún órgano nuevo* para mejorar sus obras. El Egipto, que como observó muy bien la comisión de los naturalistas franceses, nos ha conservado un museo natural, no sólo en sus pinturas, sino también en las momias de sus animales, nos presenta cada especie después de tres mil años enteramente idénticas con las de hoy.» (*Discursos sobre las relaciones entre la ciencia y la Religión revelada*, Disc. 3.)

CAPÍTULO X.

El panteismo.

SECCIÓN I.

IDEA DEL PANTEÍSMO.

32. El panteísmo no es más que un ateismo disfrazado. Afirmar que Dios es todo y que todo es Dios; que no existe más que una substancia, y que todo cuanto vemos, aunque parezca múltiplo, es una manifestación de la misma; en esto consiste el panteísmo: y esto es negar la existencia de Dios. Porque si Dios se confunde con la naturaleza, si forma con ésta una misma y sola substancia, no hay Dios en el verdadero sentido de este nombre; no hay la naturaleza, hay una fuerza secreta que se desenvuelve bajo diversas formas, mas no un ser inteligente, libre, todopoderoso, infinito, distinto del universo, que es lo que entendemos por la palabra Dios.

33. Es preciso que los jóvenes no se dejen alucinar por ciertos escritores que, enseñando el panteísmo, hablan sin embargo de Dios; este Dios de quien hablan es la substancia que fingen única, en la que suponen que está todo, no como el efecto en su causa, sino como las modificaciones en el sujeto, como los fenómenos en el ser que los ofrece, como las formas en lo que se transforma. Libros se encuentran donde se prodigan á Spinosa los mayores elogios por haber *perfeccionado* la idea de Dios; como si el impío sistema de este filósofo no fuese una negación sistemática de Dios, como si no lo hubiesen comprendido así por la lectura de sus obras, los hombres más ilustres de su tiempo.

34. El explicar las varias fases que ha presentado el panteísmo pertenece á la historia de la filosofía; así en la actualidad me ceñiré á combatirle en su doctrina fundamental que es la de la substancia única.

SECCIÓN II.

DOCTRINA DE SPINOSA. EL PANTEÍSMO EXAMINADO EN LA REGIÓN DE LAS IDEAS PURAS.

35. «Entiendo por substancia, dice Spinosa, lo que es en sí, y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otro.» Verdad es que en la idea de substancia entra el de que no está inherente á otro, á manera de modificación; y que por lo mismo la substancia es concebida por sí, esto es, sin necesidad de referirla á un sujeto; pero de aquí no se infiere que haya de ser única.

36. Oigamos á Spinosa. «No puede haber más que una substancia. Si hubiese muchas, deberían ser conocidas por atributos diferentes, y entonces no tendrían nada común; porque como el atributo constituye la esencia de la cosa, dos substancias de atributos diferentes, no tendrían nada común y la una no podría ser causa de la otra: pues para ser su causa debería contenerla en su esencia y producir efectos sobre la misma.» En verdad que no alcanzo dónde está ese rigor lógico que tanto ponderan en Spinosa los panteístas.

En primer lugar no hay contradicción en que haya muchas substancias que tengan atributos semejantes en un todo: en este caso no habría *diversidad* entre ellas; pero *sí distinción.* Concibiendo dos manzanas exactamente iguales en todo, concebimos dos substancias con los mismos atributos específicos, mas no numéricos. Spinosa confunde la diversidad ó diferencia con la distinción; para la diferencia se necesita variedad en los atributos; para la distinción basta que el uno *no sea* el otro. La figura de un cuadrado es diferente de la de un triángulo; dos cuadrados exactamente iguales no son diferentes, pero sí distintos.

Spinosa debería probarnos que dos objetos sin ninguna variedad no pueden ser distintos, y esto le es imposible; porque si para probar esta imposibilidad dice que en no habiendo diferencia no se puede percibir la distinción, se lo negaremos. La experiencia nos enseña que recibimos sensa-

ciones que por su naturaleza no se diferencian, pero que por alguna circunstancia se distinguen. Si sostengo dos pesos exactamente iguales, uno en cada mano, las presiones serán las mismas, pero no dejaré de distinguirlas; si se me ofrecen dos objetos de un mismo color, la identidad de éste no me impedirá el conocer la distinción. ¿Qué dificultad hay pues en que distingamos dos substancias que tengan los mismos atributos? Además, supóngase que existen en tiempos diferentes; ¿la sucesión no será bastante para darnos idea de la distinción?

Aun cuando concediéramos á Spinosa que dos substancias con atributos semejantes no pueden ser conocidas por nosotros como distintas, no se inferiría que no se distinguiesen realmente: deducir esto sería medir la realidad por nuestra inteligencia; sería afirmar que sólo puede haber lo que nosotros experimentamos. ¿Quién no ve que esto es un sofisma?

Luego es posible que haya muchas substancias con atributos idénticos, no en número, sino en especie, y estas substancias tendrán el atributo común en especie; no en número.

37. Pero supongamos lo que quiere Spinosa, esto es, que las substancias hayan de tener atributos diferentes, ó hablando en términos comunes, que no puedan tener esencias semejantes ó idénticas en especie; ¿se sigue de esto que la una no pueda ser causa de la otra? nó: de ninguna manera. «Para ser causa la una de la otra, dice Spinosa, debiera contenerla en su esencia.» ¿Qué entiende por contener? ¿Acaso el estar el efecto en la causa como el feto en el vientre de la madre, ó el agua en el depósito, ó la fruta dentro de la cáscara? Si así lo entiende, dice con razón que de dos substancias que nada tuviesen de común, la una no podría ser causa de la otra; pero si por *contener* hemos de significar algo menos grosero, si por contener hemos de significar la actividad productiva, entonces no hay inconveniente en que una substancia sea causa de otra de atributos diferentes.

He aquí á lo que se reduce la tan ponderada lógica del

filósofo holandés: á tomar en un sentido mezquino, grosero, la palabra contener; á olvidar que en la región de la metafísica se puede concebir un contener más elevado que el de encerrarse una cosa en otra bajo su propia forma. Nuestra alma produce á cada paso muchos actos; éstos se hallaban contenidos en ella, pues salen de ella; pero ¿significamos con esto, que ellos, bajo su propia forma, estuviesen antes en la misma? No: sino que tenía la fuerza de producirlos. Aun en el orden puramente corpóreo, ¿no vemos la causalidad ejerciéndose de tal suerte que ofrece un modo de contener distinto del que exige Spinosa? La fuerza de la pólvora contiene su efecto que es el movimiento del proyectil; mas no de tal modo que la curva descrita por éste se halle en la fuerza impelente; en la pólvora no había nada semejante, sino una actividad productiva de un impulso del cual resulta el movimiento del proyectil.

38. «Además, continúa Spinosa, si hubiese dos substancias no serían ambas infinitas y absolutas; porque la una sería limitada, finita; la esencia de la una no abrazaría la de la otra.» Ciertamente que una de las dos habría de ser finita; y es verdad también que la infinita no contendría á la finita, si se entiende por contener el encerrarla en sí como una modificación; pero la contendría en el sentido de que toda la perfección de la finita se hallaría en la infinita. Se dirá que al menos la infinita no podría encerrar numéricamente las perfecciones de la finita con sus limitaciones; esto lo concederemos, añadiendo que las limitaciones no podrían hallarse en la substancia infinita, porque una substancia infinita limitada, sería substancia infinita finita, lo que es contradictorio. Cuando decimos que Dios es infinito, no entendemos que sea un conjunto de absurdos: lo contradictorio no le conviene, porque en tal caso la realidad infinita sería una contradicción viviente.

39. «Entonces fuera preciso, continúa Spinosa, buscar la razón de esta limitación *recíproca*, la razón que hace posible la una al lado de la otra, y con esto reconocer algo superior á ambas, que fuese la razón de las mismas, y por consiguiente sería la verdadera substancia una y entera.»

La limitación no sería recíproca; habría una substancia infinita, y una ó muchas finitas. La razón de que éstas fuesen limitadas se hallaría en la esencia de las mismas, la cual no incluiría el ser, y así necesitaría recibirlo de otro. En cuanto al grado de perfección que debieran tener dentro los límites de su esencia, dependería de la voluntad de su causa, que sería la substancia infinita.

40. Resulta de esto que el panteísmo de Spinosa se funda: 1.° en confundir la distinción con la diferencia; 2.° en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero; 3.° en una falsa idea de la infinidad absoluta, á la cual no concibe en no atribuyéndole las mismas perfecciones *numéricas* de lo finito, esto es, propiedades contradictorias.

41. Aquí tenemos una prueba palpable de la necesidad de profundizar las cuestiones ideológicas y ontológicas, para fijar con toda exactitud el valor de las ideas y el sentido de las palabras.

SECCIÓN III.

EL PANTEÍSMO EXAMINADO EN LA EXPERIENCIA INTERNA Ó PSICOLÓGICA.

42. Si de la región de las ideas puras descendemos al campo de la experiencia, hallaremos nuevas razones para combatir el panteísmo, sea que nos atengamos á los hechos internos ó á los externos.

43. Dentro de nosotros sentimos una muchedumbre de modificaciones, percepciones, juicios, raciocinios, actos de voluntad en diversos sentidos, amor, odio, deseo, temor, esperanza, desaliento, y mil otras afecciones que se suceden de continuo, esencialmente distintas, no sólo porque existen en diversidad de tiempo, sino también porque algunas se excluyen recíprocamente, siendo muy diferentes y á veces contradictorias. Si es posible la multiplicidad en las modificaciones, ¿por qué será imposible en las substancias? Nadie es capaz de señalar la razón de esta diferencia.

44. La multitud de modificaciones que hay en nosotros se hallan en una substancia *una*, simple, como tenemos de-

mostrado (V. *Psicología*, caps. I y II); pero ellas mismas indican, que á más de éstas hay otras. En efecto: algunas de dichas modificaciones dependen de nuestra voluntad; pero muchas nos vienen sin quererlo nosotros y á pesar de querer todo lo contrario; tales son las dolorosas, y en general las que nos desagradan aunque no nos causen dolor. Luego hay otros seres que obran sobre nosotros; luego el hombre á más del ser de su conciencia, ó como se dice ahora, del *yo*, encuentra un ser distinto, una cosa que no es él, un *no yo;* luego los simples fenómenos del alma nos cercioran de que no hay una sola substancia; pues cuando menos nos encontramos con dos: el *yo* y el *no yo.*

Resumamos este argumento: hay algo que nos afecta, y no está inherente á nosotros; pües que obra sin nosotros, y contra nosotros; luego hay un ser no inherente á nosotros, distinto de nosotros; hay pues una substancia distinta de la nuestra.

45. Admitido el sistema panteísta, todo es todo; no hay más que unidad é identidad; la distinción, la diversidad, la oposición son apariencias. Pues bien; de tal doctrina resulta que nuestro espíritu es esencialmente falso; que en esa unidad hay una contradicción continua; pues que la inteligencia, fenómeno de esa unidad, tiene todas sus ideas en un sentido contradictorio á la unidad misma.

46. Hay en nuestro espíritu la idea de distinción: la fórmula general de los juicios negativos: *A* no es *B*, es esencial á nuestra inteligencia; sin esto no percibiríamos ni el mismo principio de contradicción. Si en la realidad todo es uno, tenemos que el juicio *A* no es *B*, es pura ilusión; y así hay una *oposición permanente entre* la idea y la realidad.

47. En el sistema panteísta todo es necesario; no hay nada contingente: cada cosa en apariencia individual, no es más que un fenómeno, una manifestación *necesaria* de la substancia única: es así que nosotros tenemos la idea de lo contingente; luego hay contradicción entre la idea y la realidad.

48. Siendo todo uno, no hay extremos distintos; luego no hay relaciones posibles, y sí únicamente apariencia de

ellas. Nosotros tenemos idea de relaciones, y muchas de nuestras ideas son relativas; resulta pues otra contradicción entre la idea y la realidad.

49. El panteismo destruye todas las substancias excepto la infinita: lo finito, pues, será solamente una apariencia, una fase de lo infinito. Nosotros tenemos idea de lo finito; hay pues una nueva contradicción entre la idea y la realidad.

50. El orden en el sistema panteista es un absurdo. El orden es la conveniente disposición de cosas *distintas* que conspiran á un mismo fin. No habiendo más que unidad no hay cosas *distintas*, no hay *fin distinto* á que puedan conspirar; y entonces es pura ilusión la idea de orden, una de las más fundamentales de nuestro espíritu en sus relaciones con la vida común, con las ciencias y las artes.

51. La libertad de albedrío, esa facultad preciosa que tanto ennoblece al hombre, ese patrimonio de cuya posesión nos cerciora la conciencia, el panteismo nos la arrebata, la aniquila. Nos parece que somos libres, pero esto es una ilusión; los actos libres son manifestaciones necesarias de la substancia única que se va desenvolviendo en infinitas series, cuyos términos están ligados por una ley inmutable. Así el hombre pierde la conciencia de su libertad, y hasta de su espontaneidad; está condenado á mirarlo todo como ilusión, y á considerarse á sí mismo como un puro fenómeno, como una ligera ráfaga de luz en el piélago de la substancia única, como una leve centella, que brilla un momento sin saber por qué ni para qué, y que con la muerte se apaga para no brillar nunca jamás. El corazón se acongoja con la simple exposición de una doctrina tan desolante: fortuna que la razón y la experiencia la anonadan, y que el sentido común de la humanidad y el sentido íntimo de cada hombre la rechazan de una manera invencible.

52. Nó, el hombre no se puede negar su unidad, su espontaneidad, su libertad de albedrío; no puede resignarse á considerar su existencia como un mero fenómeno de una substancia única. Hasta los sentimientos más nobles del corazón se sublevan contra el panteísmo. El amor, la amistad, la benevolencia, la gratitud, el respeto, la veneración, la

admiración, el entusiasmo, nada significan en el sistema panteísta: si el *yo* es todo y todo es el *yo*; si no hay más que una substancia única; amando, agradeciendo, respetando, venerando, admirando, no dirigimos estos actos á *otro*; es uno mismo el ser que lo hace todo en sí y para sí; esta variedad de relaciones de unos sujetos á otros, es pura ilusión; no hay más que un sujeto; quien ama se ama á sí propio; quien admira, á sí mismo se admira; no hay más que el gran *todo* que lo hace *todo* para el *todo*.

SECCIÓN IV.

EL PANTEÍSMO EXAMINADO EN LA EXPERIENCIA DEL MUNDO CORPÓREO.

53. La experiencia del mundo corpóreo no es menos contraria al panteísmo que la de los fenómenos de conciencia. El único medio de comunicación con el mundo corpóreo son los sentidos: ¿y dónde está la unidad que nos ofrecen? No hay una sensación sola, sino muchas, distintas, diferentes, opuestas; que se ligan en varios grupos, y se dividen y subdividen de mil maneras: ¿dónde está pues la unidad de los objetos que nos las causan?

54. Pero hay todavía otra razón más fundamental. La base de nuestras relaciones con el mundo corpóreo, es la intuición de la extensión: si el mundo no es extenso es una ilusión; si nosotros no tenemos la idea de la extensión, cesan nuestras relaciones con los cuerpos. Admitida la extensión, es preciso admitir la multiplicidad; pues que en la idea de extensión entra el constar de partes distintas, luego en toda extensión hay multiplicidad.

Si los panteístas replican que la extensión no es substancia y que por tanto su multiplicidad es solamente de modificaciones, replicaremos lo siguiente. Una modificación no es tal, sino porque modifica la substancia, esto es, le da un cierto modo de ser. Ahora bien: siendo la extensión una modificación, ó lo será de una substancia compuesta ó de una simple: si de una compuesta, tenemos ya una substancia compuesta; y como las partes componentes no pueden ser

modificaciones, pues la substancia es sujeto, no un conjunto de modificaciones, inferiremos que estas partes son substancias, y así los panteístas caen en la doctrina común, que admite la multiplicidad de las substancias: si el sujeto de la extensión es simple, tenemos que hay en una substancia simple un modo de ser esencialmente multiplicador, la extensión: luego lo uno será uno y múltiplo á un mismo tiempo, lo que es contradictorio.

SECCIÓN V.

EL PANTEÍSMO EXAMINADO EN LA COMUNICACIÓN DE LOS ESPÍRITUS.

55. La comunicación con los demás hombres nos atestigua que hay otras inteligencias semejantes á la nuestra: en el sistema panteista es preciso decir que todas esas inteligencias son una sola, están en una misma substancia, y no son más que modificaciones de ella. Esto es contra la razón, la experiencia y el sentido común.

56. ¿Cómo prueban los panteístas que mi conciencia es la de otro hombre? ¿Hay alguna señal de unidad? nó; por el contrario, todo manifiesta distinción y diversidad. Él entiende cosas que yo no entiendo, yo entiendo otras que él no entiende; él quiere lo que yo no quiero, yo quiero lo que él no quiere; actos que á él le agradan á mí me disgustan, actos que á mí me gustan á él le desagradan; lejos de hallarse indicios de unidad é identidad, preséntase por todas partes la distinción, la diversidad, la oposición: ¿quién será capaz de confundir en un solo ser cosas tan varias, tan contradictorias, y muchas de ellas existentes á un mismo tiempo?

El estudio del *yo*, lejos de conducir á la confusión con los demás, obliga á reconocer un principio simple, con actividad espontánea, exclusivamente propia; con una conciencia incomunicable á otro sujeto, so pena de ser destruída. A esos seres que llamáis idénticos al mío, trasladadles mis pensamientos y afecciones, y desde aquel momento mi conciencia desaparece: yo puedo por medio de la palabra dar á co-

nocer lo que pasa dentro de mí; pero el mismo fenómeno individual no lo puedo separar de mí; si lo separo lo aniquilo.

57. ¿Y qué diremos del sentido común? Sed panteístas con los demás hombres; decidles: yo soy tú, y no sólo soy tú, sino que soy todos los hombres de todo el mundo y de todos los siglos pasados y venideros; lo que todos piensan lo pienso yo; lo que yo pienso lo piensan todos; en la apariencia hay distinción, variedad, oposición; pero en el fondo hay sólo unidad, identidad. ¿Creéis que se puede hablar de esta suerte sin incurrir en la nota de loco? ¡Triste filosofía, que empieza por una paradoja condenada por la humanidad entera!

58. Al examinar tamaños extravíos de algunos filósofos, parece que nos hallamos en medio del antiguo caos, cuando no había luz, cuando todos los elementos andaban confusos y revueltos en medio de espantosas tinieblas. ¿Quién ha resucitado en algunas escuelas modernas esas extravagancias de otras antiguas? ¿Quién ha soplado ese vértigo sobre las cabezas de algunos filósofos en Alemania y Francia? ¡Ah! los hombres marchaban en paz bajo las ideas cristianas; y el orgullo, levantando su cabeza, ha negado la obra de Dios, y ha querido escalar el cielo; desde aquel momento han renacido los errores que yacían sepultados en el polvo de las ruinas paganas; y la Europa ha visto con asombro y consternación proclamarse en alta voz los mayores delirios. (Véase *Filosofía Fundamental*, lib. IX.)

CAPÍTULO XI.

La creación.

59. No atribuyendo el origen del mundo á la nada por sí sola, pues que la sola nada no puede producir nada; no admitiendo tampoco una substancia única que se vaya desenvolviendo y presente los diversos fenómenos de la conciencia y del mundo externo; reconocida la contingencia de

nuestra alma y de los seres finitos que la rodean; y probado también que ha de haber algún ser necesario y origen de todo, nos vemos precisados á admitir que lo contingente ha sido producido por lo necesario, no por emanación sino por *creación*. Entiendo por esta palabra la acción de un ser que hace que exista una substancia que no existía. Las tinieblas estaban sobre la faz del abismo; Dios dijo: Hágase la luz, y la luz fué hecha; ó según el original hebreo: Sea la luz, y la luz fué. Esto es crear.

60. Los ateos y panteístas se levantan contra este hecho, y lo declaran imposible; veamos porqué razones. Dicen en primer lugar: «de la nada no puede salir nada.» Ciertamente que de la nada no puede salir nada, si se entiende que la nada no puede servir como materia para formarse algo: por lo mismo que es nada no puede tampoco ser materia. Pero cuando decimos que por la creación las cosas salen de la nada, no entendemos que se formen de ella como materia; sólo queremos significar que lo que antes no era, pasa á ser. Permítaseme una comparación: se dice que un hombre se ha hecho de ignorante, sabio; de malo, bueno; sin que por esto se entienda que la sabiduría ha salido de la ignorancia, ni la bondad de la malicia; sino que después de la ignorancia y la malicia han venido la sabiduría y la bondad.

61. Descartado este sentido del dicho, de nada no se hace nada; veamos si es posible lo que nosotros sostenemos, esto es, si lo que no era puede pasar á ser. Suponiendo la nada absoluta, es cierto que lo que no es no puede pasar á ser; en tal caso, ¿de dónde saldría el ser, no habiendo más que no ser, es decir, su contradictorio? Pero al afirmar que algo sale de la nada no suponemos la nada absoluta; por el contrario, empezamos por decir que hay una realidad infinita, Dios. La nada sólo la referimos á los seres finitos; y decimos: estos seres que eran nada pasaron á ser por la acción todopoderosa del Criador. ¿Qué hay aquí de contrario á la sana razón?

62. A los que niegan la posibilidad de la creación, tal como se acaba de explicar, les preguntaremos, ¿si pueden negar también que hay cosas que no eran, y pasan á ser?

claro es que no; pues que la experiencia interna y externa nos está atestiguando de continuo este tránsito; luego el paso del no ser al ser, no envuelve ninguna contradicción, con tal que preexista un ser que lo pueda producir.

63. Se nos dirá que este tránsito lo vemos en las modificaciones, mas no en las substancias; pero sea como fuere, siempre resulta que no hay contradicción en él; pues que si la hubiese no podría verificarse ni aun en las modificaciones: lo contradictorio no cabe ni en la substancia ni en la modificación.

64. Además, no es verdad que el tránsito del no ser al ser, se realice únicamente en las modificaciones: sabemos por la razón y la experiencia que se verifica también en las substancias. Nada finito tiene en sí propio la razón de su existencia: luego ha debido recibirla de lo infinito; y como es claro que esa comunicación no ha podido hacerse por una transmisión de una parte de la substancia infinita, pues ésta carece de partes, ha sido preciso que se hiciera por la creación, con el tránsito del no ser al ser.

65. El origen del alma no puede ser otro que la acción creadora. ¿Dónde estaba hace pocos años ese espíritu que piensa, quiere y siente en cada uno de nosotros? No existía: nuestra memoria se extiende á un plazo cortísimo, y no creo que nadie pueda persuadirse que haya vivido siempre, pero que ahora no se acuerda de su vida pasada. El alma pues ha comenzado á existir, el alma es substancia; luego hay una substancia que ha comenzado á existir. Es así que ese comienzo no ha podido ser por agregación de varias partes, pues que el alma es simple (*Psicología*, cap. II); luego ha debido ser pasando de la nada á la existencia, es decir, siendo criada.

66. Las objeciones contra la creación, dimanan de ideas groseras contra la naturaleza de la causalidad. Los que sostienen el sistema de las emanaciones, hablan como pudiera hablar la filosofía en la mayor rudeza de sus primeros pasos.

No concebir posible el *salir* una cosa de otra sino como sale el agua de un depósito, el explicar de esta suerte la causalidad, es indigno de un verdadero filósofo. La actividad

productiva es demasiado noble y elevada, para que pueda expresarse con esas imágenes groseras. Pues qué, ¿no vemos en nosotros mismos el ejercicio de una actividad que en nada se parece á las emanaciones materiales? ¿Cómo puede ser, dicen los ateos y panteístas, querer una cosa y quedar hecha? ¿Cómo puede ser, les replicaremos, lo que experimenta el hombre en sí propio? Quiere, y se presentan á su entendimiento las ideas y á su fantasía las imágenes; quiere, y los miembros del cuerpo se mueven. En este modo de producir ¿hay algo semejante á las emanaciones materiales? Vemos aquí un ser inteligente y libre: al imperio de su voluntad se presentan fenómenos espirituales y corpóreos que antes no existían; ¿por qué, pues, al imperio de la voluntad del ser infinito, no podrán existir substancias que antes no existían?

67. Lo repito: todas las objeciones contra la doctrina de la creación proceden de *superficialidad* ontológica é ideológica: cuanto más se profundiza en estas ciencias, tanto más clara se presenta la verdad á los ojos de la filosofía, tanto más fútiles se ven las dificultades.

CAPÍTULO XII.

Atributos de Dios.

68. Si nosotros viésemos intuitivamente la esencia divina, veríamos en ella un ser simplicísimo, en el cual no distinguiríamos varios atributos, sino una perfección simple, infinita, donde se hallan todas las perfecciones, sin mezcla de imperfección. Pero como esta visión no se nos concede en esta vida, es preciso que nos formemos idea de Dios, del modo que permite nuestra flaca inteligencia; y así es que no pudiendo abarcar de una ojeada todo el piélago de perfección, le distinguimos en varios atributos; bien que no miramos á estos conceptos como representativos de cosas realmente distintas entre sí, sino como medios que nos facilitan el conocimiento del ser infinito.

69. Dios es un ser necesario. Esto queda probado plenamente (cap. III); si pudiese ser y no ser, tendría en otro la razón de su existencia.

70. Siendo necesario es inmutable: no puede perder nada; porque todo cuanto tiene lo posee por intrínseca necesidad; no puede adquirir nada, porque no hay nada sino él mismo, y lo que él saca de la nada. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. X, caps. I, II y III.)

71. El ser necesario es infinito; pues teniendo en sí la razón de su existencia, tiene también la plenitud del ser. No ha podido ser limitado por sí propio, porque todo cuanto hay en él es necesario; ni por otro, porque los demás seres no existen sino por él. Esta infinidad no es por agregación; entonces Dios no sería un ser sino un conjunto de seres: es una infinidad de esencia, en donde se hallan todas las perfecciones que no envuelven imperfección. Todo cuanto se puede pensar, está en él; pues que hasta el fundamento de toda posibilidad está en él. (*Ideología*, cap. III.)

72. Su inteligencia, á más de brillar en todas sus obras, la podemos demostrar con las razones anteriores. Si es infinito, no puede carecer de un atributo que no envuelve ninguna imperfección, cual es la inteligencia. Un Dios ciego no sería Dios.

73. A la inteligencia se sigue la voluntad. El ser inteligente no es un indiferente espectador de su objeto; quiere ó no quiere lo que entiende. El objeto primario y necesario de la voluntad de Dios, es su propia esencia, su perfección infinita, á la cual ama con amor infinito. La existencia de los objetos finitos la quiere *libremente*, pues que siendo finitos no pueden ser motivos que impriman necesidad á la voluntad infinita.

74. La acción de la Providencia se descubre en todas partes: la armonía que reina en el universo, la constancia con que las criaturas todas permanecen sujetas á un orden admirable, son elocuentes testimonios de que una inteligencia infinitamente sabia está rigiendo el mundo, desde el astro mayor del firmamento hasta el átomo más imperceptible, desde el hombre destinado para el cielo, hasta el último

de los gusanos que se arrastra por la faz de la tierra. Suponer que Dios ha criado el mundo, abandonándole luego al acaso, es un absurdo intolerable: negar la Providencia equivale á negar á Dios.

75. El ser infinito es uno. Si hubiese dos, el uno no tendría las perfecciones del otro; y como éstas se suponen infinitas, resultaría que á la perfección infinita le faltarían perfecciones infinitas. Siendo infinitos serían ambos todopoderosos; en cuyo caso, ó el uno podría impedir la acción del otro ó no; en ambos supuestos dejarían de poderlo todo. Luego no hay más que un Dios.

76. Si se imaginan dioses inferiores, no serán infinitos, luego serán finitos, luego contingentes, luego habrán recibido de Dios la existencia: no serán pues dioses sino criaturas. Luego el politeísmo es un sistema absurdo.

CAPÍTULO XIII.

Naturaleza y origen del mal.

77. Muy antiguo es el argumento que suelen proponer contra la Providencia los ateos de nuestros días: «si hay un Dios que cuida del mundo, ¿por qué permite tantos males?» Examinemos el valor de esta objeción, que dió origen al dualismo de principios, uno bueno y otro malo; y que sólo puede causar alguna dificultad por la confusión de las ideas.

78. El bien es un ser, una realidad: la nada no puede ser un bien. Pero no toda realidad es un bien para todos: no merece este nombre una realidad que trastorne la armonía del ser en que se halla: un ojo en la frente sería una realidad; sin embargo, no habrá quien llame bien una monstruosidad semejante. Así pues, aunque toda realidad se puede llamar un bien en cuanto por esta palabra se entiende un ser, no toman este nombre sino las realidades que están en armonía con la naturaleza y relaciones del sujeto á que pertenecen. La voz y la figura que son un bien para una mujer ó un niño, serían una imperfección para un hombre.

79. La idea del bien nos aclara la del mal. La simple falta de una realidad no se llama mal: ¿quién dirá que es un mal para una flor el no ser inteligente? La falta de una realidad sólo es un mal, cuando carece de ella un sujeto que debiera tenerla: la falta de razón no es mal para el bruto, pero lo es para el hombre.

80. Por donde se echa de ver que el mal no siempre consiste en la falta de una realidad, y que puede nacer de lo contrario. El ciego tiene un mal, que es la *falta* de la vista; pero un monstruo con tres pies, tiene un mal, que es la *sobra* de un pie.

81. Sin embargo conviene observar, que aun en tales casos, también el mal produce una falta: pues que la realidad sobrante no es un mal sino porque quita la *armonía*, el *orden;* y el orden en los seres es una realidad.

82. El bien absoluto bajo todos conceptos, sólo se halla en Dios: el bien absoluto es la realidad infinita. El mal absoluto en cuanto opuesto al bien absoluto, parece que debiera ser la negación absoluta; pero á ésta no se la llama mal, sino nada. En este sentido diremos que no hay mal absoluto; pues que todo mal implica la perturbación del orden en algún ser, es decir en algún bien: ya sea que falte lo que debiera haber, ya sea que sobre algo que introduzca el desorden.

83. Ahora podremos definir el mal diciendo que es: la perturbación del orden.

84. Según sea el orden perturbado, será la especie del mal: físico si el orden es físico; moral si es moral. La destrucción de uno de nuestros órganos es un mal físico, un acto de injusticia es un mal moral.

85. Algunos llaman mal metafísico á la limitación de las criaturas; pero esto no es un mal, es una necesidad que acompaña á las esencias finitas.

86. Fijadas de este modo las ideas, contestaremos á la dificultad. No es creíble que nadie quiera hacer un cargo á la Providencia por el mal metafísico; esto es, por la limitación de las criaturas: tanto valdría quejarse de que lo finito no sea infinito. Así pues, nos ocuparemos del mal físico y del moral.

87. Consideremos primero el mal físico, prescindiendo de toda relación con las criaturas racionales. Cae un rayo sobre un árbol y le calcina; un río se desborda y arrebata las plantas de sus alrededores; el árbol y las plantas sufren un mal porque se ha perturbado su orden particular, se ha destruído su vida. Á quien culpara por esto á la Providencia, le preguntaríamos si el árbol y las otras plantas eran seres aislados, y si no debían estar sujetos á las leyes generales del mundo corpóreo. Estos vegetales formaban parte de este gran conjunto que llamamos universo; su orden especial estaba subordinado al orden general; cuando éste requería que aquél fuera destruído, la destrucción se ha consumado.

88. Un artífice construye una máquina con varios sistemas de ruedas, que marchan con sus velocidades respectivas; todos estos sistemas se ordenan á un fin determinado que se propuso el constructor. Este fin exige que de vez en cuando uno de esos sistemas afecte al otro de una manera nueva, engranando por ejemplo una rueda de un sistema con la de otro, y perturbando el orden de éste, acelerando ó retardando la velocidad, ó parando del todo su movimiento: ¿culparéis por eso la sabiduría del maquinista? Porque se ha perturbado ó se ha destruído el movimiento de un sistema de dos ruedas, ¿diréis que no hubo previsión en el autor de la máquina? He aquí lo que sucede en el mundo: en el orden general del universo entran muchos órdenes particulares, así de individuos como de especies: el orden general exige que se sacrifique uno de los particulares, y así sucede: ¿qué prueba esto contra la sabiduría que gobierna el mundo? Nada: por el contrario, la manifiesta y confirma.

89. Pero ¿cuál es, se nos dirá, la utilidad de esos males particulares? ¿Cuál es el bien que de ellos resulta en favor del orden general? No conociendo perfectamente el conjunto de las leyes que rigen el mundo, no podemos saber en muchos casos cuál es el efecto que un fenómeno particular produce en bien del orden general; pero nuestra ignorancia no nos autoriza para negar este efecto. Á medida que adelantan las ciencias se van descubriendo nuevos arcanos en las relaciones de la naturaleza, y se van conociendo fines

especiales que antes se ignoraban; ¿qué sucedería si pudiésemos abarcar de una ojeada todo el sistema del universo? Veríamos un orden admirable allí donde se nos ofrecía un desorden; veríamos que la armonía se afirmaba y extendía, cuando nosotros creíamos que se perturbaba.

90. Estos pequeños desórdenes lo son únicamente cuando se los considera en su aislamiento; pero las partes del universo no pueden mirarse como aisladas sino unidas, trabadas íntimamente, conspirando todas á un fin. Cuando se consideran los objetos por sí solos, todo se perturba. Figurémonos que las hierbas de un prado donde están pastando los ganados tuviesen inteligencia, pero no conociendo otro bien que el suyo: al ver que el ganado las siega sin piedad para sepultarlas en su estómago «¡qué atrocidad! exclamarían. ¡Quién gobierna el mundo! ¡Qué desorden es este! ¡Qué injusticia!» Y sin embargo, si el pobre ganado no encontrase hierba, se pondría flaco y macilento; y en tal caso, tampoco podríamos nosotros regalar la mesa con carnes suculentas y sabrosas. Hay aquí una escala; lo uno se ordena á lo otro; el mal en un orden subalterno es un bien en un orden superior; todos los eslabones de la cadena sólo los conoce el que tiene en su omnipotente mano el primero y el último.

91. No es difícil templar la *compasión* del ateo por los infortunios de los vegetales; pero ¿quién podrá consolarle, si llegamos á tratar de los animales? ¿Cómo es que á estos infelices vivientes se los haya sometido á tan crudos padecimientos? ¿Por qué la Providencia no los ha eximido de todos los dolores, dejándolos retozar alegres en medio de goces continuos? ¿Acaso no podría proporcionarles á todos abundancia de sabrosos alimentos, de bebidas refrigerantes, de guaridas abrigadas, ó lo que hubiera sido mejor, hacerles disfrutar de una perpetua primavera?

A esta objeción contestaremos con la respuesta anterior, ampliándola empero con algunas observaciones.

Supongamos que las leyes generales del mundo exigen que caiga un aguacero sobre una comarca; según el ateo debía Dios suspender las leyes hidráulicas, para que el agua

no mojase los nidos y no se filtrase en las guaridas de las fieras, ó no bañase con demasía las espaldas de los ganados del campo. *Risum teneatis!*

Tocante á los alimentos hay la dificultad que, por ejemplo, el lobo no se contenta sino comiendo la carne de la oveja, y esto no se hace sin matarla; el halcón tampoco se contenta sino con las blandas carnes de la paloma, lo cual tampoco se puede hacer sin efusión de sangre inocente.

El quitar la variedad de las estaciones con el objeto de evitar á los animales el frío y el calor, traería consigo la perturbación del sistema astronómico; no será tan exigente el ateo; parece que la Providencia ha hecho bastante vistiendo á unos con tupido plumaje, á otros con espeso pelo, á otros con vellosa y caliente lana; con darles á todos los instintos necesarios para preservarse de la intemperie en las respectivas estaciones y con llevar su solicitud hasta el punto de comunicar á los más débiles el admirable instinto de la transmigración, para que á manera de gente mimada, busquen en la variedad de los climas el temple que más conviene á su salud y comodidad.

En cuanto á los dolores que sufren los animales son generalmente pocos, excepto cuando caen en nuestras manos: y de esta responsabilidad tampoco se exime el ateo. Es de notar la buena salud de que disfrutan generalmente, hasta que los sorprende una muerte prematura ó acaban consumidos por la vejez. Hay dolores que nacen de su misma organización; y la facultad de sentirlos les es necesaria en muchos casos para conservar su vida. La naturaleza les ha dado sensaciones ingratas para que se apartasen de lo que les daña; si el animal no sintiese los rigores de la intemperie no se guardaría de ellos y perecería.

92. Algunas de las observaciones anteriores pueden aplicarse también al hombre; quien, aunque racional, no deja de estar sometido á las necesidades de su organización. Además, por su libertad de albedrío, abusa con harta frecuencia de los dones de la naturaleza, y multiplica sus males físicos; y como por otra parte su estado social trae consigo un nuevo género de relaciones, experimentamos á más de los dolo-

res del cuerpo los contratiempos de la fortuna. Si debiésemos considerar al hombre limitado á la tierra, defenderíamos á la Providencia con las razones anteriores; diríamos que es un ser que contribuye con los otros al orden general, y que por consideración á él sólo, no se deben alterar las leyes del universo. Pero el valor de esta razón sube de punto si se considera que el hombre es un ser intelectual y moral, que los males que sufre pueden servirle de prevención contra el vicio, y de pena cuando merezca ser castigado; que en el sufrimiento se le ofrece un vasto campo para mostrar la fortaleza y desplegar las facultades superiores que le distinguen de los brutos animales; que siendo criatura racional no se le han debido fijar como á los irracionales, las inclinaciones para satisfacer las necesidades de la vida; que esta misma amplitud produce naturalmente la facilidad en el exceso, y por consiguiente los padecimientos; y que en fin, sobre todas estas consideraciones hay la enseñanza de la religión, acorde con las tradiciones de todos los pueblos, que nos habla de una caída primitiva, de una degeneración del humano linaje, y que nos da con esto una nueva clave para explicar el mal, ilustrando á la filosofía con la narración de los acontecimientos que perturbaron la armonía universal en el origen del mundo.

Esto nos conduce á tratar del mayor de los males, del moral, que consiste en la infracción de las leyes impuestas por el Criador á todas las criaturas intelectuales.

93. Dios podría impedir el mal moral; ¿por qué lo permite? Este es otro de los argumentos que se objetan á la Providencia; para desvanecerle bastará fijar las ideas.

El mal moral, ó el pecado, envuelve dos condiciones: ley moral y libertad en su infracción: si no hubiese ley moral no habría mal moral; si no hubiese libertad en la infracción no habría pecado. Nadie culpa al niño que no ha llegado al uso de razón, ó al infeliz demente que la ha perdido.

En el supuesto de que hubiese seres intelectuales debía estar vigente para ellos la ley moral: lo contrario es absurdo; era imposible que Dios, ser infinitamente santo, criase seres intelectuales, exentos de toda ley moral; tenemos pues

en primer lugar que la ley moral no podía menos de regir en el mundo; pretender lo contrario sería querer que Dios no hubiese criado seres intelectuales.

Un ser inteligente debía estar dotado de libertad de albedrío: por lo mismo que es capaz de considerar los objetos bajo aspectos diferentes, de proponerse varios fines, y de aspirar á ellos por distintos medios, era preciso que tuviese libertad, sin la cual no hay elección. Extendiéndose la ley moral á todos los actos de la vida, podía la criatura no querer lo que ella manda, ó desear lo que ella prohibe: no hacer lo primero, ó ejecutar lo segundo, y por consiguiente cometer una infracción de la ley. La razón de esto se halla en la misma limitación de la criatura.

Resulta pues que, supuesta su existencia, la criatura intelectual podía pecar; y que para evitarlo era preciso que se la despojase de la libertad de albedrio, esto es, que se mutilase su naturaleza. He aquí á dónde viene á parar el argumento contra la Providencia: á la alternativa de exigir que Dios no criase ningún ser intelectual ó que los criase sin libertad. Así pues, esta dificultad tan ponderada se reduce á las mismas dimensiones que las anteriores; nace como ellas, de la contemplación de un orden especial, aislándolo del general; no atiende á la necesidad de la existencia de la ley moral y de la libertad de albedrío, en el supuesto de haber criaturas intelectuales; es decir, que prescinde de dos grandes hechos: la ley moral y la libertad; se olvida de otros dos hechos que son como los polos del mundo intelectual: el mérito y el demérito.

FIN.

ÍNDICE.

PÁG.

ADVERTENCIA. 5

ESTÉTICA.

CAPÍTULO PRIMERO.—Necesidad, objeto y condiciones de la sensibilidad externa. 9
CAP. II —Organo de la vista. 11
CAP. III.—Organo del oído.. 15
CAP. IV.—Organos del gusto, olfato y tacto. 16
CAP. V.—Sistema encefálico. 17
CAP. VI.—Incapacidad de la materia para sentir. . . . 19
CAP. VII.—Examen de los sistemas que atribuyen sensibilidad á la materia. 22
CAP. VIII.—Clasificación de las sensaciones en inmanentes y representativas. 24
CAP. IX.—Caracteres distintivos de la vigilia y del sueño. 27
CAP. X.—Realidad externa y caracteres generales de los objetos de la sensación. 28
CAP. XI.—Análisis de la objetividad de algunas sensaciones. 31
CAP. XII.—Realidad objetiva de la extensión. 34
CAP. XIII.—Comparación de la aptitud respectiva de la vista y el tacto para darnos idea de los objetos externos.. 40
CAP. XIV.—Qué nos enseñan los sentidos con respecto al mundo corpóreo.. 45
CAP. XV.—La imaginación ó sea representación sensible interna. Su necesidad y caracteres.. 46
CAP. XVI.—Perturbaciones de la representación sensible interna. Sus relaciones con la organización. 50
CAP. XVII.—El placer y dolor sensible. 56
CAP. XVIII.—El sentimiento. 59
CAP. XIX.—Escala de los seres. 61

IDEOLOGÍA PURA.

CAP. I.—Diferencia entre las sensaciones y las ideas.. . 63
CAP. II.—El espacio. 67
CAP. III.—Naturaleza de la idea y de la percepción. . . 70
CAP. IV.—Clasificación de las ideas. 75
CAP. V.—Origen de las ideas. 78
CAP. VI.—Ideas de ser y no ser, posibilidad é imposibilidad, necesidad y contingencia. 81

Cap. VII.— Ideas de unidad, distinción, número, identidad y simplicidad. 85
Cap. VIII — Ideas de lo absoluto y relativo. 87
Cap. IX. — Ideas de lo infinito y de lo finito. 88
Cap. X.— Ideas de substancia y modificación. 94
Cap XI.— Ideas de causa y efecto. 97
Cap. XII.— Idea del tiempo.. 100
Cap. XIII.— Verdades ideales y verdades reales. . . . 102
Cap. XIV.— De la certeza. 106
Cap. XV.— La ciencia, su existencia, naturaleza y límites 115
Cap. XVI.— Relación de las ideas con el lenguaje. . . 119
Cap. XVII.— Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral. 124

GRAMÁTICA GENERAL Ó FILOSOFÍA

DEL LENGUAJE.

Cap. I.— Objeto é importancia de la gramática general. . 127
Cap. II.— El signo. 129
Cap. III.— Signos naturales del ser sensitivo. 130
Cap. IV.— Los gestos arbitrarios y la voz. 132
Cap. V.— Formación de los sonidos. 134
Cap. VI.— Se explica cómo con tan pocos sonidos se forman todas las lenguas. 140
Cap. VII.— Objeto de las letras radicales y de las terminaciones semejantes. 143
Cap. VIII.— El nombre.. 147
Cap. IX — El artículo. 153
Cap. X.— El pronombre.. 155
Cap. XI.— El verbo. 159
Sección I.—Observaciones sobre el método que se debe seguir en esta discusión. 159
Sección II.— Se examinan algunas opiniones sobre la naturaleza del verbo.. 160
Sección III —Objeto del verbo. 165
Sección IV.— Accidentes del verbo. 167
Sección V.— Sobre la división del verbo en substantivo y adjetivo. 172
Sección VI.— Participios y gerundios.. 174
Sección VII.— Definición del verbo. 175
Cap. XII.— La preposición. 177
Cap. XIII.— El adverbio. 178
Cap. XIV.— La conjunción y la interjección. 179
Cap. XV — La sintaxis. 180
Cap. XVI.— La escritura. 183
Cap. XVII.— Por qué se ha conservado en el cálculo la escritura ideográfica. 188

PÁG.

Cap. XVIII.— Consideraciones sobre los admirables efectos de la palabra y de la escritura. 191

PSICOLOGÍA.

Cap. I.—Que el alma humana es substancia. 195
Cap. II.—Simplicidad del alma. 197
Cap. III.—Identidad del ser que en nosotros piensa y siente.. 199
Cap. IV.—Libertad de albedrío. 200
Cap. V.—Comunicación del alma con el cuerpo. . . . 202
Cap. VI.—Sitio donde reside el alma. 207
Cap. VII.- Observaciones fundamentales para soltar todas las objeciones de los materialistas.. 210
Cap. VIII.—Sistema del ángulo facial y de las relaciones del cerebro y del cerebelo. 214
Cap. IX.—Sistema frenológico.. 218
Cap. X.—El alma de los brutos. 223

TEODICEA.

Cap. I —Nociones preliminares. 231
Cap. II.—Existencia y origen del ateísmo. 233
Cap. III.—Demostración de la existencia de Dios como ser necesario. 235
Cap. IV.—Demostración de la existencia de Dios como causa de nuestra razón. 237
Cap. V.—Demostración de la existencia de Dios como ordenador del universo. 239
Cap. VI.—Demostración fundada en la creencia universal del género humano. 240
Cap. VII.—Demostración sacada de las horribles consecuencias del ateísmo. 242
Cap. VIII.—Examen de la hipótesis del acaso.. . . . 243
Cap. IX.—Hipótesis de las fuerzas de la naturaleza. . . 246
Cap. X.—El panteísmo. 248
Sección I.—Idea del panteísmo. 248
Sección II.—Doctrina de Spinosa: el panteísmo examinado en la región de las ideas puras. 249
Sección III.—El panteísmo examinado en la experiencia interna ó psicológica. 252
Sección IV.—El panteísmo examinado en la experiencia del mundo corpóreo. 255
Sección V.—El panteísmo examinado en la comunicación de los espíritus. 256
Cap. XI.—La creación. 257
Cap. XII.—Atributos de Dios.. 260
Cap. XIII.—Naturaleza y origen del mal. 262